١٥

دكتورة
سامية عبد الرحمن
كلية البنات - جامعة عين شمس

صمويل الكسندر

رائد الواقعيّة الجديدة

الطبعة الأولى

١٩٩٤

دار البيان
٢٧ شارع ابن قتيبة - حي الزهور
مدينة نصر

مقدمة

يمثل صمويل الكسندر مرحلة هامة من مراحل تطور الفكر الواقعى الجديد من ناحية، كما يعد أعظم خليفة للمذهب التطورى بعد هربرت سبنسر، وهذا ما دعانا إلى الاهتمام به ، لالقاء الضوء على فلسفته الواقعية، وإبراز أهميته فى الفكر المعاصر.

وحينما يتحدث مؤرخو الفلسفة المعاصرة عن الحركة الواقعية الجديدة، فإنهم يخصون بالذكر أعلاما ثلاثة هم : چور إدوار مور، ، برتراندرسل ، صمويل الكسندر ، هذه الحركة الواقعية التى ظهرت فى كل من انجلترا وأمريكا ، كرد فعل ضد النزعات المثالية والهيجلية الجديدة.

وترجع أهمية الكسندر فى الفكر المعاصر ليس لأنه أحد مؤسسى هذه الحركة الواقعية فحسب، بل لأنه مضى إلى حد أبعد مما ذهب إليه معظم الفلاسفة الواقعيين ، خصوصا فى تأكيده لدور العلوم الطبيعية في مجال الفلسفة، وفى تفاؤله بإمكان وضع نسق شامل يفسر شتى جوانب العالم الواقعى ،فقد نجح الكسندر فى تطبيق مذهبه الواقعى على شتى مناحى الفكر والدراسة.

ومذهب الكسندر الواقعى – كما سيتضح فى عرضنا له – لا يتعارض مع أصول النزعة التجريبية، بل يتفق معها فى أغلب الأحيان. ومن المؤكد أن الكسندر قد أفاد الكثير من دراسته العميقة للمذاهب المعاصرة له والسابقة عليه، وتعد فلسفته فى جملتها ارتباطا وثيقا بالطابع العام للفكر الانجليزى ، لأن التجريبية هى أهم ما يميزها سواء فى مجال المعرفة أو في مجال

الأخلاق.

والتجريبية هى طابع الفكر الإنجليزى ابتداء من بيكون فى القرن السادس عشر، لوك فى القرن السابع عشر ، مل فى القرن الثامن عشر ، چيمس ومور ورسل والكسندر فى الفكر المعاصر.

هؤلاء جميعا نقطة البدء عندهم هى الخبرة المباشرة أو المعطيات الحسية أوالطبيعية ،وإن اختلفت السبل عند كل منهم .

استوعب الكسندر هذه الاتجاهات جميعا، وحاول تقديمها فى فلسفته الواقعية بثوب جديد يتفق ومعالم فلسفته ومناخ فكره.

ومن خلال هذه الدراسة سوف تتضح معالم فلسفة الكسندر الواقعية والأسس التى تقوم عليها، وكيف أنه أقام نسقه الفلسفى كله بناءً على هذه النظرة الواقعية.

وينقسم كتابنا إلي خمس فصول وخاتمة نقديه.

نقدم فى الفصل الأول: مدخلا عاما لفلسفة الكسندر ، نوضح فيه حياة الفيلسوف الفكرية، وعرض لأهم مؤلفاته، مكانته في الفكر المعاصر، ومدى تأثره بالفلسفات السابقة عليه والمعاصرة له.

أما الفصل الثانى : فيعرض لمعالم الفلسفة الواقعية عند الكسندر والأسس التى تقوم عليها، مع عرض لنظرية المعرفة ، ونظرية الخطأ فى مجال الإدراك.

ويعرض الفصل الثالث : لفلسفة الكسندر النظرية من خلال متصل المكان الزمانى، ونسق المقولات .

أما الفصل الرابع : فيعرض للجوانب العملية فى فلسفة الكسندر من خلال عرض الجوانب الأخلاقية، عالم القيم والحرية فى فلسفته.

ويأتى الفصل الخامس والأخير لنختم به نسق الكسندر الفسلفى بعرضنا لنظريته فى الألوهية والدين .

وأخيرا نقدم خاتمة نقدية نحاول فيها أن نقييم آراء الكسندر ليعرف القارئ ماله وما عليه .

وحسب القارئ أن يعلم – من خلال هذه الدراسة – مدى مكانة الكسندر فى الفلسفة عامه وفى الفكر المعاصر خاصة، وأن يعلم أنه شق فى أرضها طريقا جديدا.

ونأمل فى النهاية أن يسد هذا الكتاب فراغًا فى مكتبتنا العربية، وأن يحدث أثرًا عميقا عند دراس الفلسفة بوجه خاص.

سامية عبد الرحمن

الفصل الأول : مدخل إلى فلسفة الكسندر

١ – التعريف بالفيلسوف :

صمويل الكسندر ، واقعى ، بريطانى ، ميتافيزيقى ، ولد فى مدينة سدنى باستراليا عام ١٨٥٩، التحق بكلية باليول Balliol بأكسفورد، وتعلم فى جامعة وسيلى، ذهب إلى انجلترا عام ١٨٧٧، واهتم فى هذه الفترة بالميتافيزيقا، وقرأ الفلسفة التحليلية.

أول أعماله هو مقاله الحائز على جائزة جرين فى فلسفة الأخلاق، ثم نشر كتابه « النظام الخلقى والتقدم moral order and progress عام ١٨٨٩، وقد بدا فيه واضحا ارتباطه بالمذهب الطبيعى التطورى على يد اتباعه هربرت سبنسر، ليسلى ستيفن.

وقد أوضح أيضا فى هذا الكتاب تأثير الأخلاق المثالية السائدة فى اكسفورد فى ذلك الوقت ، وقد قوبل هذا الكتاب باستقبال رائع وصدرت منه أكثر من طبعة.

هذا وقد اقترب صمويل الكسندر من الفلسفة التى ترتبط جدا بنمو العلم التجريبى الواقعى أو الامبيريقى وخاصة فى مجال البيولوجيا والفسيولوجيا (١).

كانت قراءات الكسندر موزعة بين اللغات القديمة وآدابها من لاتينية ويونانية ، والفلسفة والرياضيات وقد واصل دراساته الاخلاقية والفلسفية

---

(1) Alexander (S) in the encyclopedia of ph. p 69: 73 .Vol 1and 2.

والرياضيات وقد واصل دراساته الأخلاقية والفلسفية فى اكسفورد بنبوغ كبير . عين استاذا للفلسفة بجامعة مانشستر حيث ظل يواصل محاضراته فى الفلسفة بانتظام حتى احيل إلى التقاعد فى سنة ١٩٢٤ .

الباحث فى فلسفة الكسندر يرى فيها أثرا واضحاً لعقليته الرياضية.

وفى الثالث عشر من سبتمبر ١٩٣٨ توفى الكسندر ودفن بمانشستر . وقد وصفه أحد نقاده أنه ليس ثمة فيلسوف معاصر يستحق الدراسة أكثر منه[1] .

---

(1) Pass more, Jone: Ahundred years of philosophy pelguin Boo. ks, New York, 1957. The New Realistis (Alexander(s). P.265.

مؤلفاتــه :

١ – النظام الخلقى والتقدم ١٨٨٩ويعد هذاالكتاب – كما سبق أن ذكرنا– أهم كتبه فى مجال الأخلاق.

٢ – كتب الكسندر أوراق متفرقة وكتيب صغير عن چون لوك، ولكن هذا لم ينشر حتى انجز كتابه الضخم « المكان والزمان والألوهية»،" Space, time and Deity" والتى كانت محاضرات ألقاها فى جامعة جلاسجو فى الفترة ما بين ١٩١٦: ١٩١٨، نشره فيما بعد فى صورة مجلد ضخم ١٩٢٠. ويعد هذا الكتاب أضخم عمل قام به الفيلسوف الانجليزى نظرا لأنه قد تضمن محاولة فلسفية كبرى من أجل تقديم مذهب أنطولوجى متسق يحقق التوافق بين النزعة الواقعية المحدثة من جهة ، وبين كل من النزعة التطورية والتجريبية من جهة أخرى.

وقد أعلن الكسندر فى هذا الكتاب الميتافيزيقيا التى تتبع المنهج التجريبى الواقعى، وكان يعنى بهذا أنه كى تفهم الميتافيزيقا ينبغى أن تتضمن العلم، لكنه ليس العلم الجزئى الخاص، بل إنه العلم بالمعنى العام والأكثر شمولا ، لأن الميتافيزيقا تختلف عن العلوم الجزئية ،ليس فى طبيعتها فقط ولكن فى خصائصها وحدودها ، فهى تتعامل مع سمات أكثر فهما للتجربة التى تتجاوز نطاق العلوم الجزئية الخاصة[١] .

ويصف أحد الفلاسفة منهج الكسندر فى هذا الكتاب بأنه من طراز خاص ، حيث يبدو صعب الفهم والمناقشة، ذلك من عدة وجوه، فهو يبدو

(1) The Encyclopedia of ph. p.70.

وكأنه كتاب فى الأدب أكثر منه فى الفلسفة.

ورغم هذا فقد كان له تأثير قوى فى مجالى البيولوجيا الجديدة، New biology الفسيولوجيا التجريبية الجديدة.

هذا وقد لعبت أفكار الكسندر السابقة فى كتابه الأول « النظام الخلقي والتطور» دورا هاما في كتابه التالى « المكان والزمان والألوهية » ويعد هذا الكتاب أهم كتب الكسندر في عرض نظرية المعرفة وآرائه الفلسفية والميتافيزيقية، نظريته فى الألوهية (١).

٣ - كتاب « الجمال وأشكال أخرى للقيمة » ١٩٣٣ Beauty and other forms of value. 1933:

اهتم فى هذا الكتاب بدراسة الخبرة الجمالية وتحديد طبيعة العمل الفنى وتحليل مفهوم الابداع وما إلى ذلك من مسائل الجمال.

وقد قيل عن الكسندر أنه كان واسع الاطلاع فى الأدب والشعر، وقد كانت الكثير من كتاباته الفلسفية تتسم بطابع فني محكم وصياغة أدبية ممتازة.

إلى جانب هذه الكتب الرئيسية هناك مجموعة من المقالات منها :

- مقال عن التأليه ووحدة الوجود.
- مقال عن المذهب الطبيعى والقيم.
- مقال عن الإبداع الفنى والخلق الكونى.
- مقال عن الأخلاق ١٩٩٢.

---

(1) Passmore jone: Ahundred years of ph. p.267

– مقال عن الحرية ١٩١٤.

– مقال عن القيمة ١٨٩٢[١].

وبعد أن عرضنا لمؤلفات الكسندر سنحاول هنا أن نقدم عرض موجز لمحتوى كتاب الكسندر « المكان والزمان والألوهية » حيث أن هذا الكتاب يعد خير وأهم كتبه على الإطلاق، كما يعتبر أحد الأعمدة الرئيسية فى عرض فلسفته وميتافيزيقاه المعرفية والأخلاقية والدينية، ونهدف من هذا العرض إلقاء الضوء مع ما سنعرضه تفصيلا فى فصول هذا الكتاب.

وينقسم الكتاب إلى مجلدين ، كل مجلد ينقسم بدوره إلى كتابين صغيرين : الكتاب الأول : يدور حول الزمان المكانى – الزمان المكانى الفيزيائى physical، الزمان المكانى العقلى Mental، والزمان المكانى الرياضىMathematical .

ويشتمل الكتاب الأول على مقدمة وسته فصول .

يعرض فى مقدمه كتابه للفرق بين الفلسفة والعلم، منهج الفلسفة التجريبية ، المثالية والواقعية كما يبين موضوعات العقل والفرق بين المعايشه الداخلية والتأمل الخارجي Enjoyed and contemplated.[١]

ويعرض هذا الفصل هذه النقاط :

– الامتداد والمدة Extension and Duration، التصور العقلى للزمان المكانى، السمات التجريبية للزمان المكانى ، تداخل الزمان والمكان، اعتماد

---

(١) راجع هنا كتاب د. يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ص ١٥٥.

(2)Alexander (S). Space. time and Deity. p 1:34

كل منهما على الآخر، الأبعاد الثلاثة للمكان، والتى تجتمع فى بعد واحد رابع هو الزمان ، عدم ارتداد أو عودة الزمان irreversibility of time، الزمان المكانى :(أ) فى الرياضيات (ب) فى الميتافيزيقا [١].

الفصل الثانى : ويتابع فيه الكسندر عرض المكان - الزمانى الفيزيائى فيوضح أنه لا مكان به فراغ أو سكونى، أو غير متحرك No empty or immovable space.

كما يوضح المكان الزمانى النسبى، المكان الزمانى الكلى أو المطلق، مبدأ السببية وأساسه الميتافيزيقى[٢] .

الفصل الثالث : ويناقش مفهوم الزمان المكانى العقلى .

مقدمة - الزمان العقلى جزء من نفس الزمان كزمان فيزيائى ، الزمان العقلى والزمان الفيزيائى ينتميان إلى نفس الزمان ، الذات والموضوع يشيرا إلى نفس المكان. العملية الذهنية تستمر فى حركة جسمية [٣].

الفصل الرابع: ويتابع الكسندر مناقشة الزمان المكانى العقلى. ويعرض فيه لموضوع الذاكرة ، التذكر remembering، الماضى والحاضر والمستقبل وأثر الذاكرة وتتابعها.

اتصال الزمان - المكانى العقلى بالزمان المكانى الكلى، أخيرا موقف برجسون ورأيه فى الزمان والمكان [٤].

---

(1) Ibid: ch. I. P.35: 64.
(2) Ibid : p 65: 92.
(3) Ibid . p.ch . III. p 93: 112.
(4) Ch :iv p.113: 143.

أما الفصل الخامس : فيعرض الكسندر للزمان المكانى الرياضى spatialising of time، ويوضح فيه ارتباط المكان بالزمان وانتمائه إليه ويرى أن الهندسة تتعامل مع الأشكال وليس المكان ، يوضح أخيرا علاقة العمومية - الشمول بالمكان الزمانى الامبيريقى(١) .

أما الفصل السادس والأخير من الكتاب الأول فيشرح فيه الكسندر العلاقات فى المكان والزمان، ويرى أن هذه العلاقات توجد داخل الزمان نفسه، ويعرض للفرق بين الزمان الرياضى والزمان الميتافيزيقى ويرى أن الرياضيات تتعامل مع المكان أو الامتداد extention بينما تتعامل الميتافيزيقا مع العمق intension .

أما الكتاب الثانى: فيدور حول طبيعة المقولات Nature of categories، وهى عند الكسندر بمثابة كيفيات أساسية للزمان المكانى.

ويشتمل هذا الجزء على عشرة فصول تعالج جميعها نظرة الكسندر للمقولات ومعارضته لفلسفة كانط العقلية .

الفصل الأول : ويعرض لطبيعة المقولات ، والفارق بين المقولة والكيفية، المقولات شاملة ليس لأنها ترجع إلى العقل - كما تصور كانط - ولكن لأنها سمات أو كيفيات جوهرية للزمان المكانى أو المكان الزمانى.

ويختتم الفصل الأول بعرض لموقف كانط من المقولات(٢) .

أما الفصل الثانى : فيعرض لمقولة الذاتية والاختلاف والوجود

---

(1) Ibid. Ch. V. P:1 44:164.
(2) Alexander (s): space, time and deity . vol 1 Book II ch. I p 183:193.

- الذاتية والاختلاف العددى –identity, Diversity and existence اتصال الذاتية والاختلاف. الوجود واللاوجود. الذاتية الهيجلية للوجود واللاوجود . ارتباط المقولات بقوانين الفكر . الذاتية والتناقض والثالث المرفوع – قانون التناقض أهم هذه القوانين[1] .

أما الفصل الثالث : فيعرض الكسندر فيه لمقوله الكلى، الجزئى والفردى Universal, particular and individual [2] ثم ينتقل بعد ذلك إلى شرح مقولة العلاقة فى الفصل الرابع Relation– المقولة – العلاقات الامبيريقية – معنى العلاقة – هل العلاقات داخلية intrinsic أم خارجية extrinsic .

ارتباط المقولات الأخرى بمقولة العلاقة.

التشابه وعدم التشابه مشتقان من مقولة العلاقة [3].

الفصل الخامس : يعرض الفصل الخامس لمقولة : النظام order– النظام هو السمة العامة للأشياء .

أما الفصل السادس فيناقش الكسندر مقولة : الجوهر، العلية، التبادلية substance, causality and Reciprocity– ذاتية الجوهر – اتصال الكيفيات بفعل الجوهر .

العلية والجوهر. السبب والنتيجة أو العلة والمعلول بينهما علاقة إتصال.

اعتراضات على السببية: الذرية المنطقية – الميتافيزيقية.

---

(1) Ibid . ch .II p. 194: 207.
(2) Ibid: Ch III. p.208: 237.
(3) Ibid :Ch iv. p. 238:261.

التبادلية : تبادل العلة مع المعلول أمر ملاحظ فى العالم التجريبى. التفاعل الميكانيكى والعضوى(١) .

الفصل السابع : يعالج فيه الكسندر مقولة : الكم والشدة quantity and intensity

– مقياس الشدة : الكم الممتد . الكم المشتد – مقارنة بمذهب كانط (٢).

أما الفصل الثامن : فيعرض الكسندر لمقولة :الكل والأجزاء والعدد Whole and parts and Number كل موجود هو كل من أجزاء A whole of parts الكل والأجزاء كمقولات – العدد كلى.

كل الموجودات ذات طبيعة عددية سواء موجودات داخلية أو خارجية . العدد والحصر counting.(٣)

ويعرض الفصل التاسع لمقولة : الحركة والمقولات عامة Motion and the categries – مقولة الحركة – تدرج المقولات – مقولة الحركة على رأس المقولات وهى تعنى الزمان المكانى نفسه.

الكيف quality – ليست مقوله، التغير Change ليس مقوله.

أما الفصل العاشر والأخير من الكتاب الثانى فيعرض للواحد والكثير one and many ويعرض أيضا لبعض الملاحظات على المقولات وهى أن الزمان المكانى ليس جوهر ، ليس مجموع الأجزاء، ليس موضوعا للمقولات ،

---

(1) Ibid: Ch. V,vi p. 262:304.
(2) Ibid : ch. VII p. 305:311.
(3) Ibid: VIII. p 312:319.

بل هو المادة أو الهيولى stuff التى خرجت منها كـل الأشياء بما فيها المقولات (١).

وبختام هذا الفصل ينتهى الجزء الأول من كتاب الزمان والمكان والألوهية ، ونعرض الآن لملخص الجزء الثانى .

اما الجزء الثانى من الكتاب فينقسم إلى قسمين :

القسم الأول يدور حول نظام ومشكلات الوجود الامبيريقىThe order and problems of empirical existence ويضم هذا الجزء عشرة فصول يتناول الفصل الأول منها: معنى الكيفية ، العقل وأساسه العصبى، الخبرة الاجتماعية ومراحلها (٢).

أما الفصل الثانى فيعرض لنظام الكيفيات التجريبية (الامبيريقية) the order of empirical qualities

ويوضح هذا الفصل : قانون للزمان المكانى ، الزمان كعقل للمكان – نظام الكيفيات : الكيفيات كنظام طافرemergence، الزمان كخالق أو رحم generator للكيفيات – الزمان سابق على وجود الأشياء المادية.

كما يعرض هذا الفصل للكيفيات الأولية والثانوية (٣).

الفصل الثالث: ويعرض للمشكلات الامبيريقيةThe Empirical problems. كيف تنهض أو تبرز وكيف تقرر.

---

(1) Ibid : ch: ix, x. p. 320:345.

(2) Alexander (s) : space, time and deity vol:IIch:1 p 3: 25.

(3) Ibid: ch II. p.43:70.

ويعرض الفصل الرابع والخامس والسادس للبحث فى نظرية المعرفة : العقل كعلم أو معرفة mind as knowing – العلاقة الإدراكية -- التخيل ، الذاكرة، التشابه، العقل والجسم والعلاقة بينهما وخبرة الجسم فى مجال المعرفة، وعيوبهاshortcoming.

ويعرض الفصل السادس لطرق فهم المقولات والكيفيات .

أما الفصل السابع فيعرض لموضوع المظاهر Appearances

فكل شئ مركب من مجموعة من المظاهر ، تندرج تحت أنواع .

أما الفصل الثامن فيعرض للوهم والأفكار Illusion and ideas[1]

ويختص الفصل التاسع بمبحث الأخلاق والقيم .

(أ) حيث يعرض للقيمة أو الكيفيات الثالثة بصفة عامة :Value: Atertiary qualities in general

حيث تنهض القيمة من امتزاج الذات (العقل) بالموضوع (الواقع الخارجى) amlgamation.

خاصية موضوع القيمة، تجريبية القيم : القيم ليست كيفيات ، حقيقة القيم.

(ب) كما يعرض هذا الفصل للصواب والخطأ truth and error ، الاعتقاد ، موضوع الحكم – ذاتية الحكم – ما الذى يجعل الصدق حقيقى

---

(1) Ibid: p . 74: 233.

-الاجابة : الإتساق coherence – التقدم فى الصدق – البرجماتية .

(جـ) الخير والشر Goodnes and evil، الاختلاف بينهما، طبيعة الأخلاقية، الشر الأخلاقى – التقدم فى الأخلاق .

(د) الجمال والقبح Beauty and ugliness

معنى الجمال : الجمال حقيقى جزئيا ولكنه ذو طابع وهمى illusory
-الجمال يرجع فى جزء منه إلى العقل ، انسجام العقول –

– العلاقة بين الكيفيات الثالثة – الخير كشئ شامل – الجمال – كل القيم تتضمن الصدق .

(هـ) القيم عامة :Values in genral

الكيفيات الثالثة : (أ) كعلاقات Relations

(ب) نمطية typical . (جـ) إجتماعيةsocial

– القيم التأملية والقيم الغريزية:

Reflective and instinctive value

– القيم الاقتصادية Economic.

– الدارونية والقيمة.

أما الفصل العاشر والأخير فهو بحث فى الحرية.

تعريفها ، التحقق من التجارب : الحرية ، اللاحرية ، الأدنى، الأعلى، الحرية والتنبؤ prediction، الحرية والضرورة ، الحرية والمسئولية. شمول

---

(1) Ibid . p 235: 338.

الحرية [1].

وبهذا الفصل يختتم الكسندر الجزء الأول من المجلد الثانى ، أما الجزء الأخير من الكتاب فهو بحث فى الألوهية Deity ويحتوى على ثلاث فصول.

يعرض الفصل الأول : الألوهية والله Deity and God.

– تعريف الألوهية بأنها الكيفية الامبيريقية الأعلى التالية للعقل.

– امتداد تصور الألوهية . الألوهية ليست روح not spirit

– الله كشئ شامل يمتلك صفة الألوهية.

الله المتناهى ، الله الامتناهى .

نحن لامتناهيات متناهية أما الله فهو لامتناه لامتناه.

الله كفاعل as actual ، الآلهة المتناهية والله اللامتناه.

كيف يصبح الإله المتغير هو الكون كله؟ عن طريق الامتزاج Blending– روح العالم.

أما الفصل الثانى : فيعرض للألوهية والعاطفة الدينية
Deity and the Religious sentiment

العاطفة الدينية وموضوعها أو طبيعتها، مدى تأثير العاطفة الدينية علينا– قانون دينى لتصور الله:

أ – الله أعظم من الإنسان. ب) الله شامل جـ) الله يختلف فى النوع

1) Ibid: p . 235: 238.

عن الانسان. د) الله مجيب للإنسان responsive أو ملبى لحاجاته.

– التوحيد والوحدانيةtheism، قوة وضعف مذهب وحدة الوجود pa- ntheism – تعالى وكمون الله .

Tran scendence and immanence of God.

– التصورات التأملية للدين : هل الله خالق ، الله يفترض اللازمانية timeless ness صعوبة هذا التصور بالنسبة للتوحيد ، وحدة الوجود.

الفصل الثالث : الألوهية والقيمة Deity and value

الاقتراب نحو الألوهية – الدين والسلوك – الدين ليس نمو من الأخلاقية – الألوهية والخير . الألوهية ليست قيمة لكن كيفية. العنصر المشترك فى الدين – الاعتقاد فى بقاء القيمة – الدين كاعتقاد فى الالوهية.

بقاء الشر – مشكلة الشر، اللاأخلاقية – الالوهية والشعور(١).

وبالفصل الثالث يختتم الكسندر هذا الكتاب الضخم والقيم والذى استطاع به أن يبنى نسقا فلسفيا شاملا سوف نلتزم بإيضاح معالمه فى ثنايا فصول كتابنا ونود أن نلخص حقائق الكتاب فى جمل قصيرة أوردها الكسندر فى خاتمة كتابه وهى :

١ – الزمان والمكان ليسا حقيقتين كل منهما بمعزل عن الآخر، لكنهما مظاهر لحقيقة واحدة هى متصل الزمان المكانى ، أو الحركة.

٢– الزمان المكانى هو المادة stuff التى تتكون منها كل الموجودات،

---

(1) Alexander (S) : space, time and deity Voll II. part II ch: I,II,III. p. 341: 426.

وكل جزء منها – أى زمانى مكانى – يمتلك خصائص جوهرية مؤكدة تنتمى كل إلى وجود خلق داخل رحم الزمان– المكانى. هذه الخصائص الجوهرية للأشياء هى المقولات .

٣ – بجانب هذه الخصائص الجوهرية (المقولات) ، تمتلك الأشياء كيفية هى السمة الامبيريقية لها .

٤ – تشكل الكيفيات مجموعة، كيفية كل مستوى للوجود، تكون مطابقة مع تعقيد أو تجمع لعناصر فى المستوى الأدنى التالى .

٥ – كالموجودات – داخل الزمان – المكانى – تصل العقول إلى علاقات مختلفة لسمة عامة كاملة مع الأشياء الأخرى، ومع كل منها مع الأخرى.

هذا التعليل للخصائص المعروفة للحياة الذهنية : المعرفه، الحرية، القيم وما إلى ذلك .

– فى مجموع الكيفيات : الكيفية الأعلى التالية لأعلى كيفية تم الحصول عليها هى الألوهية.

فالألوهية إذن متحققة فى كل كيفية، الله هو كل العالم مرتبط في عملية نحو طفره هذه الكيفية الجديدة.

الدين هو العاطفة التى بداخلنا والتى نرسمها نحوه. وتفهم الألوهية فى حركة العالم نحو مستوى أعلى للوجود[1].

(1) Ibid. Vol II. Conclution p. 424.

مصادر فلسفة الكسندر ومكانته بين معاصريه :

الكسندر والمذهب التطورى :

تأثر الكسندر بالفكر التطورى فى المرحلة الأولى لتطوره الفلسفى وذلك من خلال كتابه الأول : « النظام الخلقى والتقدم» حيث يبدو أثر دارون، هربرت سبنسر، ليسلى ستيفين واضحا على تفكيره فى هذا الكتاب.

يعرف الكسندر الخير فى كتابه السالف بأنه« الخير هو التقدم أما الشر فهو الحركة العكسية أو الحركة التى ترتد إلى الوراء [1].

ويربط الكسندر بين الأفعال الأخلاقية والظواهر الكونية فى تطورها فيقول :« إننا ننظر إلى الأخلاق على أنها علم من الممكن شرحه وإخضاعه لقوانين عامة، وعالم الأخلاق لا يختلف فى هذا من عالم الكيمياء أو الفيزياء. ذلك لأن تجربتنا تحتوى من بين وقائعها على مجموعة الأفعال البشرية ، وهذه الأفعال لا تقف وحدها فى عزلة بل توجد وسط وقائع الكون، وعلى الأخص وسط وقائع الحياة فى حركة تطورها [2].

وفى الجزء الثانى من الكتاب يتخلى قليلا عن الاتجاه التطورى ويربط الأخلاق بالمجتمع. وهذا الإتجاه سيلازمه طوال حياته .

وقد أخذ الكسندر عن أصحاب مذهب التطور فكرة هامة سيطرت على مذهب بأكمله وهى فكرة الطفرة أو الانبثاق emergence – إلا أنه سرعان

---

(1) Alexander (s) . Moral order and progress. p:269.
(2) Ibid: p. 271:273.
د.يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ص ١٥١ وما بعدها .

ما تخلى عن ربط الأخلاق بالكون والحياة وأصبح ينظر إلى الأفعال الأخلاقية بوصفها قيم أهم ما يميزها أنها إنسانية صرفه، أى أنها وقف على الإنسان . وهذا ما سنجده واضحا فى كتاباته التالية : المكان والزمان والألوهية، الجمال وأشكال أخرى للقيمة (١).

٢ - الكسندر والمذهب المثالى :

ابتعد الكسندر عن المثالية ولكن فكره لم يتخلص منها تماما وقد وضح أثر الاتجاه المثالى – فيما أخذه عن برادلى، بوزانكيت ، توماس هل جرين – فى إقامة نسق شمولى يمتد إلى كل شئ.

لم يستطع الكسندر – خلال السنين المتعددة التى قضاها فى اكسفورد طالبا وزميلا بكليتها، أن يتخلص من تأثير حركة إحياء المثالية لدى الكانتين والهيجليين الجدُد، رغم نفوره داخليا من هذه الحركة . فقد شعر بقوة تأثير جرين ، برادلى اللذين تظهر آثارهما حتى فى تفكيره الناضج (٢).

والذى يدور حول معنى العقل ، علاقة الذات بالموضوع فى مجال المعرفة هذا الكتاب أغضب الكسندر لأنه لم يوافق على منهج يوزانكيت فى فيه.(٣)

---

(١) سنعود إلى شرح هذا تفصيلا فى الفصل الرابع من الكتاب والخاص بالأخلاق والقيم عند الكسندر.

(٢) نشر بوزانكيت كتابه « التفرقة بين العقل وموضوعاته The distinction be tween mind and its objects.

انظر فى رد الكسندر على الاتجاه المثالى عند بوزانكيت ، برادلى فيما يتعلق بطبيعة الزمان كتاب:

(3)(Ahundred years of ph. New Realists p. 269:272).

٣- الكسندر وحركة الواقعية الجديدة New Realism:

ظهرت الحركة الواقعية الجديدة فى انجلترا وأمريكا، وقد أعلن الكسندر تأثره بهذه الحركة فى مقدمة كتابه « المكان والزمان والألوهية فيقول:« فلسفتى جزء من الحركة التى بدأت فى انجلترا على يد الفيلسوفين «مور، «رسل»، وفى أمريكا على يد مؤلفى كتاب النيورياليزم أو الواقعية الجديدة . هذا وتعد هذه الحركة مصدر هام من مصادر فلسفته لأنها تحدد الإطار العام لها.

٤ - الكسندر واسبينوزا:

يشير الكسندر فى كتابه السالف – فى مقدمة الطبعة الثانية –إلى أنه يتفق مع اسبينوزا فى نظرته إلى العقل ووضعه جنباً إلى جنب مع الأشياء فى الطبيعة فيقول :

« إذا كان المذهب الذى يتصور العقل على هذا النحو يسمى بالمذهب الطبيعى ، فأنا سعيد إذ أجد نفسى فى هذا المكان متفقا مع اسبينوزا وأنادى بأن المذهب الطبيعى مفهوما على هذا النحو الذى فهمه به كل من اسبينوزا وأنا يعترف بوجود كل الأمور الإنسانية ذات القيمة.

كذلك أفاد الكسندر من اسبينوزا فى مجال الأخلاق والقيم. قدم الكسندر مقال عن « المذهب الطبيعى والقيمة ضمن كتاب قطع فلسفية وأدبية: "Philosophical and litrary pieces: Naturalism and value" أوضح فيه تأثره بأخلاق اسبينوزا حيث يقول :

« باقتباسنا من اسبينوزا نتبين أنه ليس ثمة خيرية أو جمال فى الأشياء بمعزل عن الناس » مع أن الخيرية والجمال لا يتصلان بالأشياء أو

ليسا كيفيات لها بمعزل عن علاقتها بنا، فهى قائمة فى الأشياء وليست منفصلة عنها.

فنظرة اسبينوزا للقيم إذن ليست ذاتية تماما ، وإنما هى – كما عند الكسندر– ذاتية موضوعية على نحو ما سنرى .

يقول اسبينوزا :"طالما أن الشئ أى شئ فى تناغم مع طبيعتنا فهو بالضرورة خير » « الخير الذى يرغب فيه لنفسه كل شخص يتبع الفضيلة سوف يريده لأشخاص آخرين."

٥ - الكسندر والنسبية :

تقوم نظرية النسبية فى جوهرها على أن مادة الكون أو العالم ليس المكان، بل المكان الزمانى (المكان ذو البعد الرابع) وتقوم على ادخال الزمان فى جوهر العالم. وقد صرح الكسندر فى كتابه أيضا بمدى تأثره بهذه النظرية، إلا أنه أعلن أنه لا يعينه منها إلا نتائجها الفلسفية فقط، أما الجانب الطبيعى الفيزيائى ، الرياضى فلا يوليه إهتماما(١).

٦ - الكسندر وكانط :

أقام كانط فلسفته على أساس الفصل بين المكان والزمان. فالمكان خاص بما هو خارجى أو هو الصورة الأولية للحس الظاهر، والزمان خاص بالداخل أو الحياة الباطنة أو هو الصورة الأولية للحس الباطن(٢) .

أما الكسندر فقد تصور الكون على أنه حركة دائمة وصيرورة لا تهدأ،

---

(١) د. يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ص ١٥٨.

(٢) راجع هنا بحثنا عن « الزمان بين كانط وبرجسون. حولية كلية البنات ١٩٩١.

إنطلاقا من تصوره بأن الزمان فى المكان أو فى الكون ولا يوجد فصل بينهما.

هذا الفصل بين الحس الخارجي والحس الباطنى أو بين المكان والزمان- كما تصوره كانط - ليس له ما يبرره فى نظر الكسندر ، ذلك أن الحس الباطنى الشعورى لا يتم إلا إذا كان مرتبطا بإدراك الوقائع والأشياء الخارجية.

ويعتقد الكسندر أن إدراك الزمان إدراك يقوم على التأمل الخارجى Contemplation أى أننا نتأمله قائما فى الخارج وليس مجرد إدراك يثير نشوة التجربة الداخلية enjoyment . لهذا فإن الزمان عنده لا يتصف فقط بالتتابع - أى تتابع الحالات الشعورية الخاصة وتعاقبها على نحو ما نجد عند كانط - بل لأنه يوجد خارج نفوسنا، ولأنه مرتبط دائما بالمكان فإنه يتصف كذلك بصفتين يجعلان منه زمانا مكانيا ويؤديان إلى أن كل لحظات الزمان ستنتشر فى جميع نقاط المكان وأن كل لحظة زمانية لا-بد أن تقابلها نقطة مكانية.

٧- الكسندر وبرجسون :

وجه برجسون إهتمام الكسندر إلى أهمية عنصر الزمان (أو الديمومة) فى تفسير الطبيعة . ولكن الكسندر قد رفض منذ البداية فكرة التغير الكيفى الصرف التى أقرها برجسون، فضلا عن أنه قد تأثر بالكثير من الاتجاهات الآلية في تفسير التطور ، وهذا ما أدى به إلى تصور الكون كله على أنه مجرد حقيقة مكانية - زمانية، فهو يرى أن المكان الزمانى أو الزمان - المكانى هو الذى تتشكل عنه كل الموجودات وكل الأشياء بكيفياتها المتباينة.

وجه الكسندر النقد إلى برجسون لأنه لم يعترف إلا بالزمان الشعورى الذى أطلق عليه زمان الديمومه. وقد هاجم الكسندر وبصفة خاصة - أبحاث برجسون فى الذاكرة التى اعتمد فيها على إثبات عدم إعتماد الزمان على المكان.

فإذا كان برجسون قد رد إعتبار الزمان الذى أهمله كانط، إلا أنه فعل هذا على حساب المكان فيما يقول الكسندر ، وبطريقة تركها غامضة تماما.

وإذا كانت فلسفة برجسون هى إحتجاج ضد تفسير الزمان بعبارات مكانية فإن الكسندر يرى أن المكان يجب أن يفسر فى ضوء الزمان، وأن كل منهما يفهم بالإشارة إلى الآخر. ولا يوجد زمان أو مكان خالص نقابلهما فى مجال التجربة، بل كل ما نجده هو مزيج من الزمان المكانى spatio- tem-poral[1] .

نخلص من هذا إلى أن الكسندر يذهب إلى أن جوهر العالم هو الزمان المكانى أو الكون الزمانى المكانى، فالمكان وحده مجرد معنى، كذلك الزمان. أما الحقيقة الموجودة بالفعل فهى الكون الزمانى المكانى ذو الأبعاد الأربعة، وبهذا التداخل بين الزمان والمكان تحدث الحركة، فالحركة هى الانتقال من نقطة زمانية مكانية إلى نقطة أخرى أى حركة المكان داخل الزمان.

وبهذه النظرة تكون نظرية الكسندر فى الزمان المكانى أو المكان الزمانى أقرب إلى نظرية النسبية منها إلى تصور برجسون لأن هذه النظرية

(1) Passmore Jone: Ahundred years of ph. p. 270.

تقوم على إدخال الزمان فى المكان ، باعتبار أنه يمثل البعد الرابع له. ولذلك يؤكد الكسندر أن الزمان هو روح المكان ، والمكان هو جسم الزمان.(١)

الزمان والحركة:

إدخال الزمان فى الكون يعنى أن الكون فى حركة دائمة وصيرورة متصلة . لأن المكان الذى يدخل فيه الزمان مكان لا يعرف الهدوء. « ليس هناك مكان هادئ لأن المكان فى جوهره زمانى .. وكل مكان ليس مكانا خالصا بل مكاناً زمانياً. والزمان فى جوهره سيلان أو حركة متصلة. فالزمان المكانى هو الحركة (٢).

فالكون كله – فيما يرى الكسندر – في حالة من الصيرورة الكاملة « كل بقعة أو نقطة فى المكان يجرى عليها الزمان كله، كما أن كل لحظة في الزمان تتعاقب فى أجزاء المكان كله» .

وفى أجزاء عديده من كتابهً يستعيض الكسندر عن كلمة الزمان – المكانى بمفهوم الحركة.

ويمكن القول – بهذا المعنى – أن ميتافيزيقا الكسندر الكونية تنتمى بطرق عديدة إلى مذهب هيراقليطس فى التغير . فهو يقول : « الكون عبر التاريخ هو أساس الحركة Scene of motion.(٣)

ليس ثمة وجود لذلك الفيلسوف الذى يعمل من فراغ، وإنما ينسج الفيلسوف خيوط نظريته فى هذا المجال أو ذاك وأمامه نظريات غيره يستفيد

---

(1) Alexander (S): space, time and deity vol I. p:39.
(2) Ibid : p. 80:81.
(3) Passmore Jone: AHundred years of ph. p.273.

منها ويأخذ عنها وحتى وهو آزاء الفلاسفة الذين يعارضهم فى بعض آرائهم فإنه يستفيد من هذه الآراء التى يعارضها .

لهذا عاصر الكسندر هذه الاتجاهات الفكرية المتباينة فأفاد منها واستفاد. تعلق بالتراث القومى القديم أى بتجريبية هيوم فأخذ عنه هذه التجريبية دون أن يتطرق إلى نتائجها أى إلى نزعة هيوم الشكية.

أخذ عن سبنسر وستيفين نظريتهما في التطور ، ولكنه لم يأخذ عنهما لا أدريتهما agnosticism.

أخذ عن الواقعية الجديدة نظريتهما في المعرفة دون أن يتوقف عندها ، بل اتخذها مجرد أداه أو أساس للميتافيزيقا عنده، كمااستمد عناصر من النظرية النسبية ولكن مع تقويم فلسفى لها إنطلاقا من مذهبه التجريبى الواقعى.

هكذا مزج الكسندر كل هذه العناصر فى فلسفته فانتج لنا مذهبا فلسفيا خاص به ، ونسق موحد ، قد يكشف فى بعض الأحيان عن بعض الاسقاطات، ولكن إذا ما نظر إليه فى جملته ، فإنه يمثل واحداً من أقوى المذاهب الفكرية المعاصرة التى ظهرت فى انجلترا ومن أعظمها اتساقا.

الفصل الثانى

صمويل الكسندر والفلسفة الواقعية الجديدة

الكسندر ونقد المذهب المثالى :

يقر الكسندر أن فلسفته جزء من الحركة التى بدأت فى انجلترا على يد «مور» ورسل» ، وفى أمريكا على يد مؤلفى كتاب « النيورياليزم» والتى عرفت باسم الواقعية الجديدة.

وترتكز فلسفة الكسندر الواقعية على دحض المذهب المثالى وتفنيده ، ذلك أنه يعد أحد الفلاسفة الواقعيون الذين حملوا لواء نقد الفكر المثالى ، فالحقيقة الواقعية عنده تعنى أن وجود الشئ مستقل عن إدراكه ، مستقل عما ادركه أنا أو يدركه غيرى.

فالحقيقة الواقعية – فيما يرى الكسندر – تدين بصفاتها المعروفة إلى العقل ، ولكن وجودها ليس متوقفًا على كونها معروفه فوجودها إذن ليس قائما فى مجرد إدراكها[1] .

ظهرت الفلسفة المثالية فى اكسفورد على يد المثالية المطلقة وكان من أكثر المعبرين عنها شهرة توماس هل جرين (١٨٣٦– ١٨٨٢) ، وقد استخدم دليل باركلى بصورة أدق ليثبت أن الأشياء المادية لا يمكن أن يتم تصورها إلا فى علاقتها بالعقل ، وبالتالى ينبغى التفكير فيها باعتبارها معتمدة على عقل إلهى. وكذلك فرانسيس هربرت برادلى (١٨٤٦ – ١٩٢٤) قال أن العقل وحده يستطيع مستعينا بمنطق فكره أن ينبئنا عن العالم شيئًا كثيرا دون حاجة منا إلى الحواس وإدراكها ، ويذهب إلى أن الفاحص المدقق يرى ظواهر الكون – كما تدركها الحواس – متناقضة أو من ثم فهى وهم، أما الكون على حقيقته لا بد من وصفه بسمات أخرى غير تلك التى تقدمها

(1) Alexander (s): space,time and Deity vol II.p. 259.

الحواس .

فالكون على حقيقته يستحيل أن يكون محصورا فى مكان أو محدد بزمان. فما الكون فى تصوره إلا حقيقه واحدة مطلقه لا تجزؤ فيها ولا حدود.(١)

من هنا كان لا بد أن تظهر فلسفة واقعية تقاوم هذا الفكر المثالى القادم من المانيا والذى ترك بصماته واضحة على مدرسة أكسفورد ، كان لا بد من أن تتحرر الفلسفة الانجليزية من المطلق والعقل الكلى وتقاوم هذا التيار الهيجلى، فاهتم جورج ادوار ، مور (١٨٧٣ – ١٩٥٨) – فى مقاله الشهير دحض المثالية Refutation of idealism ١٩٠٣ بتفنيد المذهب المثالى والنزعة الذاتية فى المعرفة كما يمثلها باركلى (٢).

ويتفق الكسندر مع مور في موقفه الرافض للفكر المثالى حول طبيعة الكون وإرجاعه إلى الروح Sprite، وحول مشكلة المعرفة وطبيعة الإدراك ، مشكلة العلاقات هل هى خارجية واقعية أم باطنية كما يزعم المذهب المثالى.

ويخلص مور من هذه النتائج التى عرضها فى كتابه « دراسات فلسفية philosophical studies إلى دحض المذهب المثالى واقترابه من المذهب الواقعى.

أما رسل فقد ضم صوته إلى زميله مور وأعلن الحرب على الاتجاه المثالى بعد تأثره به فى بداية تفكيره الفلسفى . ذلك أنه أعجب بهيجل حينما ذهب إلى كمبردج فى سن الثامنة عشرة، ولكنه تحول عنه بعد قراءته لكتابه

(١) د. زكى نجيب محمود : برتراندرسل. دار المعارف ط ٢. ص ٣٤.
(٢) د. زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة . ص ١٩٩ :٢٠١.

«المنطـق الكبـير» ذلك أنه فطـن إلى تهـافت مـزاعم هيـجل حـول الرياضـة ، وسذاجة الكثيـر مـن الأحـكام المثالية الهيجلية.

هكذا يمكن القول بأن الفلسفة الواقعية فى جملتها خاصة عند مور والكسندر قد جاءت كرد فعل ضد المذهب المثالى، وخاصة ضد مثالية باركلى (١).

أما عند الكسندر فالوجود ليس قائما فى مجرد الإدراك كما هو الحال عند باركلى وأصحاب المذهب المثالى.

ولكن الفصل بين وجود الشئ ومعرفتنا بوجوده لا يعنى عند الكسندر إلغاء فاعلية العقل أو التقليل من شأنه فى عملية الإدراك وإنما يعنى أن هناك مجالين : مجال المعرفة ، ومجال الوجود. أو بمعنى آخر الجمع بين العقل والطبيعة فى مجال الإدراك.

---

(١) د. يحيى هويدى . باركلى . ص ٤٧. [يقرر باركلى فيما يتعلق بنظرية الإدراك – أنه لا مبرر لافتراض وجود جوهر مادى تقوم فيه الصفات الأولية، ومهما أجهدنا أنفسنا فى تصور وجود للأجسام خارج العقل فلن نجد أمامنا إلا أفكارنا الذاتية نفسها، فعلينا أن نتأملها ، وانتهى باركلى إلى أن جميع صفات المادة من ثانوية وأولية متوقفة فى وجودها على الذات ولا وجود لها خارجها، وأصبح وجود الشئ عنده متوقفا على إدراكه].

أسس الواقعية عند الكسندر:

من خلال نقد الكسندر للتيار المثالى ، نستطيع أن نقول أن فلسفته الواقعية : هى تلك الفلسفة التى لا تريد أن تضحى بالطبيعة أو العالم الخارجى فى سبيل الذات.

فإذا كانت المثالية هى الفلسفة التى تصر على قراءة الطبيعة من خلال العقل أو الذات، فإن واقعية الكسندر تميل – على العكس من ذلك – إلى الاعتراف بوجود مستقل للطبيعة وللأشياء ، لا تريد أن تفهم العلاقة بين الذات والعالم أو الأشياء على أنها علاقة تسير فى إتجاه واحد (من الذات إلى الأشياء فقط) بل تريد أن تفهمها على أنها علاقة ديناميكية تقوم بين الذات والأشياء تؤثر الذات فى الأشياء وتتأثر بها [1].

الفلسفة إذن – كما يفهمها الكسندر – إنما تعبر عن الإتجاه الواقعى، هذا الاتجاه الذى يضع العقل على قدم المساواه مع الطبيعة ولا يجعل له كيانا مستقلا كما يفعل الاتجاه المثالى.

الفارق بين الاتجاه المثالى والاتجاه الواقعى قائم فى نقطة البدء وفى منهج التفكير عند كل منهما. فالاتجاه الأول : يذهب إلى أن العقل هو مركز جميع الأشياء ، والحقيقة هنا تتمثل فى الكل أو المطلق الذى هو مبدأ كل

---

(١) يراجع فى أسس الفلسفة الواقعية عند الكسندر:

Alexander (S): space, time and deity, vol I p. 241, vol. II. p.92:95.

Alexander (S): The Basis of Realism. p. 302, 308.

كتاب د. يحيى هويدى : أضواء على الفلسفة المعاصرة . ص ٢٢٩:٢٣٢.

الأشياء.

أما الإتجاه الثانى :- الواقعى الذى يدين الكسندر له بالولاء- فيرى أن حقيقة الطبيعة والأشياء لا نستمدها من وجود روح مطلقة تمثل الكون وتكون الأجزاء الأخرى بالنسبة لها مجرد أجزاء للكل أو مظاهر له .

يقول الكسندر :

« الأجزاء المتناهية الفانية على الرغم من أنها لا تعدو كونها مجرد أجزاء بسيطة إلا أنها أجزاء حقيقية تستمد وجودها من ذاتها وليس من وجود كلى ».[1]

على هذا يمكن القول أن فلسفة الكسندر الواقعية تهدف إلى وصف الطبيعة والأشياء وصفا تجريبيا .

الفلسفة أو الميتافيزيقا (وهى عنده بمعنى واحد) كالعلم سواء بسواء. كلاهما تجريبى فى المنهج. والاختلاف بينهما قائم فى موضوع دراسة كل منهما ، فالعلم يتخذ موضوعه من الظواهر التجريبية. أما الميتافيزيقا فموضوعها العلاقات الأولية غير التجريبية القائمة بين الظواهر (المقولات).

الفلسفة مثل العلم تستعمل المنهج التجريبى القائم على الوصف كما هو ماثل فى الخبرة ، لكنها تختلف عنه فى المضمون ، فهى تعنى بدراسة المقولات أو الأشياء الضرورية للزمان المكانى.

الفلسفة هى الدراسة التجريبية لما هو غير تجريبى أو أولى أى المقولات

---

(1) Alexander (S): space, time and deity, vol I p. 8.

مهمة الفلسفة الكشف عن هذه الروابط الأولية أو المقولات .[1]

ويقرر الكسندر هذا المعنى فى مقال له بعنوان « قطع فلسفية وأدبية» فيقول : « يجب ألا ننغمس فى الفروض والتخمينات وأن نبدأ دائما من الواقع، ومما تقدمه لنا الخبرة ».[2]

وقد ذهب الكسندر إلى أنه يكره الجدل والدعاوى الغريبه من الفيلسوف ، وهو يريد أن يقيم ميتافيزيقا استدلالية تصف الواقع وصفا واضحا وتستخدم البراهين من أجل أن ترى بواسطتها الحقائق تماما كما يستخدم عالم النبات الميكروسكوب .

طريقته هى محاولة لاستبعاد الفروض الفلسفية الأولية أو المسبقة ، presuppositions وتأكيد ما يوجد فى الواقع .[3]

جملة القول أن الفلسفة عند الكسندر هى الدراسة التجريبية للعناصر الأولية أو غير التجريبية التى توجد فى الواقع . فإذا كان موضوع دراسة العلم هو المادة ، فإن الفلسفة – فى رأ ى الكسندر – تتخذ موضوعها من دراسة الروابط أو العلاقات أو المقولات التى تصل بين الأشياء المادية بروابط وعلاقات عقلية، توصف على أساسها هذه الأشياء بأنها جواهر أو بأنها كليات وجزئيات أو واحدة أو متكثرة .... الخ.

فموضوع دراسة الفلسفة أو الميتافيزيقا يتعدى نطاق العلوم التجريبية

(1) Alexander (S): space, time and deity, vol I .introduction p.4,5,6.

(2) Alexander (s). philosophical and litrary pieces. 256.

(3) Alexander(s) :The Basis of Rea lism (in the hundred years) of ph. p. 268-269

الجزئية التى يختص كل منها بدراسة جانب واحد من جوانب المادة، ولا ينظر أحدها فى العلاقات العامة التى تشكل جميع الأشياء المادية على نحو ما تفعل الفلسفة.

ولكن كيف يمكن لنا - بمنهج الكسندر - أن ندرس العقلى الأولى دراسة تجريبية على أساس منهج تجريبى ؟

الإجابة على ذلك تجعلنا نميز أولا بين ما هو تجريبى وما هو حسى. فالدراسة التجريبية ليس معناها دراسة حسية، وإنما الفلسفة تجريبية بمعنى أنها تعالج العلاقات والمقولات لا على أنها تنبع من العقل ، بل على أنها روابط تجريبية محضة تنتظم الأشياء بحسبها فى مجموعات وتشكيلات تنشأ وتنمو وتتم على أرض الواقع. فهى تجريبية بهذا المعنى، وهى عقلية وأولية - ليس بالمعنى المثالى - ولا لأنها صادرة عن العقل الذى تصوره المثاليون على أنه الملكة التى تعمل فى استقلال عن التجربة وسابقة عليها، بل بمعنى واحد فقط وهو أنها تمثل روابط بين الأشياء ولا تتعلق بشئ جزئى معين.

وأيضا فإن الدراسة التجريبية للفلسفة تعنى عند الكسندر أن جميع أجزاء الكون تتمتع بوجود حقيقى ، وبذلك تختلف عن نظرة المثالية المطلقة إليها باعتبار أنها مجرد أجزاء للكل أو المطلق الذى هو الوجود الحقيقى عند أصحاب هذا المذهب- فالفلسفة أو الميتافيزيقا عند الكسندر بهذا المعنى تختلف عن الميتافيزيقا بالمعنى التقليدى ، فهى ليست دراسة للوجود الأول أو الوجود الألهى أو الوجود بما هو كذلك - كما هو عند ارسطو ، وليست تفسيراً للكون بالالتجاء إلى مبدأ ، روحى كما سبق أن أوضحنا عند

أصحاب المذهب المثالي، وليست ميتافيزيقا أولية ترنسندنتالية تملى على الكون مجموعة من الشروط الأولية - كما هى عند كانط، بل هى دراسة تجريبية للروابط أو العلاقات التى توجد فى الطبيعة نفسها(١) .

وإذ كانت الفلسفة بهذا المعنى هى دراسة للمقولات ، فهذا يقودنا إلى أن نوضح معنى المقولة والفرق بين المقولة والعلاقة عند الكسندر.

الكسندر - كانط (معنى المقولة):

لن تتضح فكرتنا عن فلسفة الكسندر الواقعية إلا إذا قابلنا بينها وبين فلسفة أخرى عقلية مثل فلسفة كانط، خاصة فى نظرة كل منهما إلى المقولات والعلاقات ذلك أن فلسفة كانط بأسرها ما هى إلا محاولة لإلغاء الوجود المستقل الطبيعى للأشياء المادية وإدخالها فى نطاق العقل.

أما الكسندر - فقد حرص فى فلسفته الواقعية أن يحتفظ للجواهر المادية بوجودها الطبيــعى ويبتـعـد عن وجودها الذهنى الذى قدمه لنا كانط.

لهذا حينما يتحدث الكسندر عن الجوهر لا يحدد كيانه بالصورة العقلية التى له بل بما يسميه « الإطار المكانى» الذى تتحدد معالمه عن طريق الأشياء أو الجواهر الأخرى التى تجاوره فى المكان .

تبعًا لذلك ستختلف نظرة كل من الكسندر وكانط فى العلاقات والمقولات.

---

(1) Alexander (s) : space, time and Deity vol I. p. 258.

فالعلاقة أو الرابطة عند كانط هى رابطة بين الذات والموضوع أو هى رابطة تضعها الذات وتفرضها على الموضوع لتشكله بحسبها أما عند الكسندر فالعلاقة أو الرابطة ليست إلا موقفا تجريبيا يربط بين حدين.

فالعلاقة عند الكسندر تتم فى حقل التجربة وبعيداً عن تدخل الذات، وتتحدد هذه العلاقة لا عن طريق الإطارات العقلية التى تنشرها الذات على الموجودات، بل عن طريق التشابه التجريبى الصرف الذى يجمع بين الموجودات أو التنافر الذى يفصل بينها[1] .

وبهذا المعنى لا تصبح المقولات مجرد تشكيلات عقلية تفرضها الذات على الموضوع – كما هو عن كانط– بل ستصبح تلك العلاقة الكلية التى تربط الموجودات بعضها ببعض فى حقل التجربة وعن طريق تشكيل الطبيعة ، وعلى أرض الواقع .

يقول الكسندر : « الكليات كليات تجريبية ، تمثل صوراً وأشكالا تتم فى مجال المكانى الزمانى »[2].

صيرورة الواقع عند الكسندر : [3]

يرى الكسندر أن البدء من الواقع فى كثرته وحركته التى لا تهدأ هو نقطة البدء فى الفلسفة الواقعية . فالوجود عند الكسندر ليس هو الوجود

---

(1) Alexander (s) : space, time and Deity vol I. p. 242, 258..
(2) Ibid : p. 215.

(٣) يمكن القول بأن هناك تشابه بين ماقال به الكسندر حول هذا المعنى وبين مذهب هيراقليطس فى التغير المستمر والسيلان الدائم.

الساكن بل هو الصيرورة، الوجود الطبيعى فى صيرورته الأصلية not as being but as Becoming.

يعتقد المذهب المثالى أن الطبيعة مادة ساكنة عمياء لا تستطيع أن تقف وحدها وأنها تظل هكذا مكتوفة اليدين حتى يشرق عليها نور العقل فتحظى حينئذٍ بالنظام والفهم، فهى لا تستطيع أن تستقل بمفردها عن العقل، ومن ثم فهى قاصرة. أما العقل فكامل شامل وقدرته على استيعاب الطبيعة ومنهجها بما ينشره عليها من مقولات عقلية.

هذا التصور لنقص الطبيعة وكمال العقل - فيما يرى المثاليون - أثار غضب الكسندر والواقعيين لأن الطبيعة فى تصوره ليست - كما زعم المثاليون- ساكنه أو ميته، بل هئ دائمة الحركة، أحداثها فى صيرورة لا تهدأ.

هذه الحركة الدائبة فى الطبيعة قادرة على أن تخلق تجمعات للأشياء وتشكيلات للظواهر تقف أمام العقل وفى مواجهته فالعقل بمفرده ليس مصدر النظام فى الطبيعة، وإنما الطبيعة بفاعليتها وحيوتها قادرة على ذلك أيضا.

هكذا يمكن القول أن واقعية الكسندر تركز منذ بدايتها على نقد التيار المثالى، ويمكننا أن نوجز أهم الأسس التى تقوم عليها فى عدة نقاط:

١ - موضوعية العالم الخارجى :

فلسفة الكسندر الواقعية أقرت منذ البداية أنها ليست فلسفة ذاتية ألغت الطبيعة لحساب العقل، وإنما قامت أساسا لتطالب الفلاسفة أن يستمعوا إلى صوت الطبيعة، وقدرتها على الوقوف إلى جانب العقل.

الذات توجد فى نفس المستوى الذى توجد فيه الأشياء المادية أو توجد فى حالة معيه معها co exisist

« إن علاقة المعرفة التى تصل بين الذات والموضوع ليست قائمة فى فعل المعرفة التى تعرف به الذات موضوعها أو تخلقه خلقا بل فى الموقف الواقعى الذى يربط بينهما.(١)

فالواقعية عند الكسندر قد قامت من أجل المحافظة على استقلال الطبيعة والأشياء المادية بعد أن قضت عليها الاتجاهات المثالية التى جعلت للعقل السلطة المطلقة فى مجال الإدراك.

فالعقل – فى فلسفة الكسندر الواقعية – ليس مركز الكون، أو متعال عليه كما فهم المثاليون ، بل معاصر له وجزء من هذا الكون أو الطبيعة .

٢ – لا وجود إلا للعالم الواقعى :

يرى الكسندر – إنطلاقا من فلسفته الواقعية – أن وجود هذا العالم الواقعى الذى نعيش فيه لا يستلزم بالضرورة عالماً آخر أكمل منه أو موجوداً سامياً عن طريقه يتحقق وجود هذا العالم.

ترى المثالية أن حقيقة هذا العالم مستمدة من حقيقة أخرى اسمى منها وأكثر كمالا . فأجزاء هذا الكون لا وجود لها إلا من خلال الكل.

أما الكسندر فيعارض هذا الاتجاه معارضة شديدة حيث يرى أن لكل شئ فى الوجود حقيقة واقعية، وأن الوجود بأسره مكتف بذاته ، وأننا لسنا بحاجة إلى أن نطلب العون من كائن أخر كى نعترف بحقيقة العالم والأشياء

---

(1) Alexander (S): space , time and Deity vol:I p. 24.

معا.

وهذا يقودنا إلى مفهوم الكسندر عن الله ، فهو بحسب هذا المعنى ليس مفارقا للكون أو متعاليًا عليه، بل هو الواقع نفسه (١).

(١) سنعود إلى شرح هذه الفكرة تفصيلا فى الفصل الأخير من هذا الكتاب.

نظرية المعرفــة

صاغ صمويل الكسندر نظرية المعرفة وأدخلها فى نسقه الميتافيزيقى عن الموجودات التجريبية والكيفيات والمقولات بحيث أصبحت بالفعل – على حد تعبيره – مجرد فصل من فصول الميتافيزيقا. فهو يرى أن نظرية المعرفة لا تعد الدعامة الأساسية للميتافيزيقا بقدر ما هى فصل من فصولها، على اعتبار أنها مجرد حالة خاصة من حالات الإتصال الذى يتم بين كائن متناه– فى أى مستوى من مستويات الوجود – وبين بيئته.

والواقع أن لنظرية المعرفة عند الكسندر أهمية بالغة فى بنائه الدقيق ، ذلك أنها تمثل فى فلسفته حلقه الوصل أو نقطة الارتكاز،فهى تستمد جذورها مما سبقها وتشير إلى ما بعدها وهو القيم.

وقد تجلت هنا نزعته الموضوعية التى لا تجعل للعقل السلطان أو الدور فى مجال الإدراك ، ولهذا لا يمكننا فهم نظرية الكسندر المعرفية إلا فى ضوء الفلسفات التى تعارضها ، والفلسفات التى اتسقت معها وأضاف إليها الكسندر[1] .

---

(١) راجع الأساس التجريبى فى فلسفة لوك ، رفضه للأفكار الفطرية من كتاب د. عزمى إسلام ، جون لوك ص ٣١-٥١.

رفض لوك أن تكون المعرفة الإنسانية أولية فى العقل أو مفطورة فيه سابقة على كل تجربة.

يقول لوك» « إن هناك اعتقادا قويا ثابتا عند بعض الناس يقول بوجود المبادئ الفطرية أو الأفكار الأولية كما لو كانت محفورة فيه أو مطبوعة عليه». ويكذب لوك هذا القول فيقول أن الناس يمكنهم أن يصلوا إلى كل ما لديهم من معرفة بواسطة استخدام قدراتهم الطبيعية فقط، وبدون حاجة إلى أى انطباعات فطرية، بل يمكنهم كذلك أن =

ويمكن القول بأن الفلسفة الواقعية عند الكسندر قد استمدت أصولها من المذهب التجريبى عند لوك، هيوم إلا أنها تطورت عند الكسندر فأصبح معنى التجربة أكثر شمولا فى مذهب الكسندر .

وكما قد عارضت الواقعية عند الكسندر فلسفة باركلى المثالية ، عارضت أيضا فلسفة كانط المتعالية أو الذاتية.

= يبلغوا اليقين بدون الاعتماد على مثل هذه الأفكار أو المبادئ الأولية.
(مقالة فى العقل البشرى ص ١٢).

ويرى لوك أن الأشياء الخارجية موجودة ولكننا لا نعرفها مباشرة وإنما نعرفها عن طريق الأفكار. وهذا هو معنى التجربة عند لوك . فكل معرفة لا بد أن تعتمد– فى نظرية لوك– على كل من الإحساس والتفكير معا والتجربة عنده نوعان:

حسية : تعتمد على الأحساس وتقوم على تلقى الانطباعات الحسية على العقل الذى يشبه الصفحة البيضاء.

باطنية : وتعتمد على التفكير وتقوم على ربط هذه الاحساسات وتكوين أفكار عنها. وبهذا تختلف معنى التجربة عند لوك عن معناها عند الفلاسفة الحسيين ، فلوك جعل التجربة شاملة للحس والتفكير أيضًا.

أما هيوم : فقد رد كل ما فى العالم من أفكار إلى الإحساس يقول : « علينا ألا نتظاهر بمعرفة أى شئ آخر غير ما يتمثل فى انطباعاتنا أو مدركاتنا الحسية، وما نعنيه عندما نقول أن شيئا ما أو حدثا ما يسبب الآخر هو أنه فى خبرتنا بهما يتبع الثانى الأول دائما، ومثال واحد لهذا التتالى لا يستطيع أن يقدم لنا أى رابطة عليه وإنما عندما يتكرر نشعر أن المدركين الحسيين مرتبطان فى عقولنا ، وما نسميه علة أو قوة نعزوها للمغناطيس حتى يجذب والنار حتى تحرق ليس وجودا أو ذاتية موضوعية وإنما هو شعور أقامته فى داخلنا إرتباطات للعادة.

د . محمد فتحى الشنيطى : نظرية المعرفة ، القاهرة ط ٣ ١٩٦٢ ص ١١٢ وما بعدها.

راجع أيضا طبيعة المعرفة وتحليلها عند هيوم ، مصدر الأفكار ، ترابط الأفكار . من كتاب د. زكى نجيب محمود ، ديفيد هيوم ص ٨٢:٣٣.

ويحاول الكسندر - فى مجال المعرفة - أن يبقى على كيفيات الأشياء مستقلة فى وجودها تماما عن العقل.

فالمدركات الحسية مرتبطة بالأشياء نفسها وليست تأثيرات ذاتية، وليس ثمة صور أو قوالب يشكل فيها العقل التجربة، لأن الكسندر جعل المبادأة فى الإدراك للأشياء.

وتتلخص أفكار الكسندر حول نظرية المعرفة فى هذه المحاور.

١- المعايشة الداخلية والإدراك الخارجى.

٢ - كل الموضوعات (محسوسة أو متخيلة) واقعية.

٣ - الاختيار وتوجيه الانتباه لجوانب من الشئ (نظرية الخطأ error)

١- المعايشة الداخلية :enjoyment

والإدراك الخارجىcontemplation

يرى الكسندر أن من شأن أى شيئين مترابطين : كالذهن العارف والموضوع المعروف - بوصفهما قائمين فى عالم « مكانى - زمانى » واحد بعينه - أن يتفاعلا معًا، لا بمقتضى ما بينهما من علاقات مكانية فحسب، وإنما وفقا لطبيعتهما الخاصة أيضا. وهذا النوع الأخير من التفاعل هو المسئول عن ذلك العنصر الجديد الهام الذى لا بد من أن يدخل فى كل إدراك حسى.

وكما أن التأثر الحسى الذى تخضع له المنضدة يختلف بحسب قربها من الجدار أو من المدفأة ، فإن من شأن العصب البصرى أيضا أن يستجيب لبعض الكيفيات دون بعضها الآخر. إلا أن النشاط العصبى من

حيث هو كذلك – لا يعد فى حد ذاته معرفة، وإنما تظهر المعرفة إلى حيز الوجود على مستوى الوعى أو الشعور – ولا بد من التمييز بين موضوعات الإدراك الحسى وعما إذا كانت كيفيات تميز الشئ المدرك أم نشاطا يقوم به المخ نفسه. والكسندر يبقى الاثنين معا ، ولكن من وجهين مختلفين :المعايشة الداخلية أو التأمل الذاتى ، الإدراك الخارجى ويستخدم الأول للإشارة إلى إدراك الذهن للنشاط العصبى ، بينما يستخدم الثانى ليعنى به إدراك الذهن لكيفيات الشئ المدرك.

التذوق أو المتعة الداخلية هو بمثابة خبرة معاشة يستشعر فيها الذهن ذلك النشاط العصبى الذى يقوم به الدماغ، أما التأمل فهو عبارة عن إدراك للصفات المتضمنة فى صميم الشئ المدرك .

وعند الكسندر لا بد للذهن أن يعانى – يعايش هذه الخبرة الداخلية حتى يكون فى استطاعته أن يواجه الشئ او يتأمله.

وحينما فرق الكسندر بين المعايشة الداخلية والتأمل الخارجى أو بين المخ كعملية عصبية والوعى باعتباره كيفية فريدة وجديدة تتميز بطابع خاص هو العقلانية mentality لم يكن يهدف إلى الفصل بينهما . فكلاهما له دوره فى عملية المعرفة.

الطريقة الوحيدة التى ندرك بها حقيقة ما هو أن تستدير نحوها عقولنا، فإن عقولنا لا تستطيع أن تستدير نحو نفسها وإنما فحسب تعيش أفعالها أو تعانيها أو تشعر بها .

يقول الكسندر : « العقل يستجيب للأشياء الخارجية فى حالة إدراكه لها لكنه فحسب يشعر بنفسه ، وهما عمليتان لا تنفصلان فإدراك العقل

للموضوعات الخارجية (التخيل أو التفكير أو التذكر أو الادراك الحسى) يتم فى نفس اللحظة التى يتوجه بها عقلى لمعايشة أفعاله : الإحساس أو الفكر أو التذكر أو التخيل ».[1]

ويهدف الكسندر من هذه التفرقة بين المعايشة الداخلية والإدراك الخارجى للعقل أن يحتفظ للشئ باستقلاله عن العقل فهو يريد أن يتابع السير فى الاتجاه الواقعى ويربط فاعلية الذات بأشياء واقعية ملموسة أمامنا، بجسدنا الذى نعرفه ونتصل به اتصالا مباشرا ، وبالأشياء المادية التى نلتقى بها في حياتنا الواقعية. وفى هذا يقترب الكسندر من اسبينوزا الذى رأى من قبل - أن العقل له وجود جسمانى . والتفكير لا يتم عنده إلا عن طريق التأثير المباشر للجسم فى العقل.

فاسبينوزا قد نظر إلى الجسم والعقل على أنهما وجهان لشئ واحد ، وعلى هذا النحو رأى الكسندر أن العقل عبارة عن مجموعة من الحالات العقلية المرتبطة بالجسم ارتباطا وثيقا وتتلقى تأثيرات الجسم عليها فى كل لحظة.

هكذا أكد الكسندر على صلة العقل بالجسم، وعدم تميز العقل وانفراده بموضع ممتاز (كأن يفرض صور أو قوالب على الأشياء أو يجعل الكيفيات الثانوية ذاتيه) فالكيفيات الثانوية والأولية تنتمى إلى الواقع وليس إلى الذات.

٢ - يترتب على على ذلك أن كل الموضوعات objects (أو الجوانب المدركة من الشئ) محسوسة أو متخيلة هى موضوعات واقعية ، بمعنى أنها

(1) Alexander (S): space , time and Deity vol:II p.81-82.

تنتمى إلى الواقع وليس إلى الذات .

« إذا كنا فى كل إدراك حسى أمام جزئين : محسوس sensing، جزء تصورى ideation ، فإن المدرك ككل يتعلق بشئ خارجي واحد (١).

يقول الكسندر :

« لقد رأيت ذات مرة برتقالة وشممتها ولمستها، ثم يحدث بعد ذلك – بفترة زمنية – أن أرى برتقالة رؤية فقط – وعندئذ تأتينى رائحتها وملمسها من الذهن أو أكون فى مكان مظلم فالمس البرتقالة أو أشمها فقط وعندئذ يأتين لونها من الذهن (٢).

ما يمدنى به الذهن عن البرتقالة لحظة الإدراك الحسى كنت قد أدركته منها من قبل . بل إن الجانب الذى يمدنا به الإدراك الحسى لهو جانب ضئيل إذا قيس بما تمدنا به الخبرة الماضية.

وما يهدف إليه الكسندر هو الاحتفاظ بالطابع الواقعى لاحساساتنا، لأنها أصلا من الأشياء. فالصور دائما هى صور لأشياء مادية مهما شكل كل منا الموضوع تشكيلا مختلفا عن غيره.

٣ – الاختيار وتوجيه الانتباه لجوانب من الشئ .

نظرية الخطأ :

يرى الكسندر أن العقل يختار من الشئ موضوعات الإدراك أو الكيفيات التى سيدركها من الشئ. والاختيار لا يلغى فاعلية الموضوع ، لأنه يعنى الانتباه.

(1) Ibid: p. 86.
(2) Ibid: p. 86-89.

فبعد اختيار العقل للمعطيات الحسية أو توجيه انتباهه إليها يقوم بتركيبها فى مركب واحد.

ويشير الكسندر إلى أن انتباه العقل أو إتجاهه نحو مدركات من الشئ يقوم بتركيبها فى وحدة موضوع هو ما أدى إلى الظن بأن الموضوعات تدين بوجودها لإدراكها وهذا ظن خاطئ - فيما يرى الكسندر- لأن الأشياء مستقلة تماما عن العقل.

وهذا يقودنا إلى نظرية الخطأ عند الكسندر.

يقول الكسندر :

« لو وقفت فى مكان معين أمام المائدة فإننى أرى ركنها corner فحسب، وأنا مسئول عن رؤية هذا الركن، ومع هذا فهو يخص المائدة نفسها. ولكن كيف يحدث الخطأ ؟

يجيب الكسندر أن الخطأ ينشأ نتيجة نقص فى أداة المعرفة فالموضوعات لا تتكشف إلا أمام العقول التى يمتلك أصحابها أعضاء سليمة. فالألوان لا تتكشف للأعمى ولا الموسيقى للأصم، ولا الحق العلمى لضعيف التفكير، وعمى الألوان والتعصب والجهل أمور من شأنها أن تجعل الملاحظ يلوّن الموضوع بحسب خيالاته.

فكل أنواع الخطأ إنما تأتى من التداخل misplace فى الأشياء لعيوب فى المرآة التى تنعكس عليها ولذلك فإن وسائل العلم من مناهج وأدوات ومخترعات لمساعدة الحواس هى جميعًا وسائل تهدف إلى تحسين المرآة والابقاء عليها مجلوة وأن تطرد كل ماهو شخصى.

وإذا كان موضوع العقل ليس هو الشئ كله وإنما إختيار منه، فهذا

النقص ليس فى ذاته خطأ . فلو أن شخصين رأى أحدهما المنضدة كحافة مسطحة ورآها الأخر مخروطية فليس أحدهما بمخطئ إلا إذا اعتقد أن ما هو حقيقى بالنسبة لموضوعه حقيقى أيضا بالنسبة للمنضدة كواقعة خارجية.(١)

فالخطأ ينشأ نتيجة للخلط بين الأشياء . نحن نتصور أن الشئ يقع فى بقعة زمانية مكانية معينة، بينما هو فى الواقع يقع خارج هذه البقعة.

الخطأ ينشأ نتيجة لتداخل الموضوعات misplace وهو ما يطلق عليه الخطأ الوهمىillusion . مثال ذلك كما يقول الكسندر :«إذا وضعنا قطعة من الورق الرمادى اللون خلف صورة حمراء، فإننا سنرى لونا أخضر ينبعث أمام أعيننا الأمر الذى يجعلنا نرى الورقة الرمادية كما لو كانت قد أصبحت ذات لون أخضر. وهذا اللون جاء عن طريق الظن، الخطأ هنا يرجع إلى تغيير وضع الأشياء.

مثال آخر على الخطأ : « إذا نظرناإلى جبل بعيد ، واعتقدنا أن لونه أزرق أو أننا نراه كذلك ، لكن الخطأ يكون فى استمرارنا أن ننسب إليه هذا اللون.

وكذلك حكمنا على العصا الموضوعة فى الماء بأنها مكسورة كل هذه الأخطاء تنشأ نتيجة ما يحيط بها من موضوعات وليس مصدرها الذات كما يذهب المثاليون.

ويرى الكسندر أننا فى حالة الجبل البعيد الذى رأيناه أزرق قد رأيناه

---

(1) Alexander (S) : space, time and Deity. vol. I p.115.

مقترنا بالمناظر التى تحيط به وتؤثر فى لونه، وكذلك الحال فى رؤيتنا للون الأخضر لا يتعلق بتدخل الذات المدركة ، بل يرجع إلى أننا قد قمنا بنقل اللون الأخضر الذى يكون قد ظهر من تجمع أو اتحاد الرمادى مع الأحمر من المكان الذى ظهر فيه إلى الورقة. فنظن أن لونها قد أصبح أخضر.

فالأخطاء لا ترجع إلى الذات بل إلى ما يحيط بها فى الواقع.

هكذا حاول الكسندر أن يفسر الخطأ بنظره تقترب من فلسفته الواقعية، فأوله تأويلا واقعيا بأن جعل الخطأ ينتسب إلى الموضوعات الموجودة في الواقع وليس إلى الذات. لأن الذات عند الكسندر مرتبطة ارتباطا وثيقا بالواقع الذى توجد فيه.

الفصل الثالث

أسس الفلسفة النظرية
الزمان المكانى ونسق المقولات

أسس الفلسفة النظرية

الزمان المكانى ونسق المقولات

عرضنا فى الفصل السابق لمعالم فلسفة الكسندر الواقعية وألقينا الضوء على أهم الأسس التى تقوم عليها ، ثم تطرقنا للبحث فى نظرية المعرفة باعتبارها جزء هام وحيوى فى نسق الكسندر الفلسفى ، ورأينا كيف ظهرت النزعة الموضوعية فى نظرية المعرفة لتعارض النزعة الذاتية عند أصحاب الاتجاه المثالى.

ونحاول الآن أن نوضح – فى هذا الفصل – الفكرة الرئيسية فى نسق الكسندر الفلسفى والتى عرضها بوضوح فى كتابه الرئيسى « المكان والزمان والألوهية» ألا وهى « متصل المكان الزمانى» ثم نعرض لنسق المقولات عند الكسندر باعتبارها صادرة عن هذا الأصل، وأخيرا نعرض لمفهوم الطفرة أو الانبثاق فى الواقع المكانى –الزمانى.

المكان الزمانى أو الزمان المكانى :

بدأ الكسندر فى تصوره للمكان والزمان من النظرة الدارجة أو الجارية إليه . فالمكان هو الحاوى للأشياء، والزمان هو الفترة التى تستغرقها الأحداث فى الوقوع وهذا الشئ الذى أمامى له علاقة بالشئ الذى يجاوره أو يبعد عنه ، وهذه العلاقة تنمو فى إمتداد عام، إمتداد متصل، توضع فيه الأشياء وتتحرك.

والمكان ليس شيئا آخر إلا هذا الامتداد العام للنقط. والزمان هو الآخر ليس إلا تعاقبا متصلاً أو امتداداً متصلا للحظات.

والمكان والزمان فى هذه النظرة ليسا إطارين عقليين يخلعهما العقل

على الأشياء ، ولا قوالب ذهنية ينشرها العقل على الأشياء لينظم عن طريقها وجودها وتعاقبها[1].

كلا إن كل منهما يمثل إمتدادا . والأشياء أو النقط التى تكونها تمثل أجزاء من هذا الامتداد، وكيفيات هذه الأشياء ليست هى الأخرى إلا أجزاء من هذا الامتداد بمعنى أننى عندما أرى جسما ذا لون أصفر ممتدا ، يجب أن أقول إننى بصدد إمتداد مصفر، لأن الامتداد هو الأصل، وهو مصدر انبثاق جميع كيفيات المادة.

وإذا كنت قد رأيت هذا الامتداد الجزئى مصفراً هذه المرة، فقد أراه بعد ذلك بلون آخر، وقد أراه مجرداً من كل لون، وسيبقى – رغم ذلك – كما كان إمتدادا ، لا يتوقف وجوده على رؤيتى له، بل يستمد وجوده من ناحية أنه جزء من الامتداد الكلى أو المكان.

اتصال المكان بالزمان أو الزمان بالمكان :

يعترف صمويل الكسندر بأن الحقيقة القصوى التى تتولد عنها سائر الأشياء هى الحقيقة المكانية– الزمانية أو متصل المكان الزمانىspace-time ومعنى هذا – عند الكسندر – أن المكان فى طبيعته زمانى، ولأن الزمان مكانى. ذلك أن الأصل فى لحظات الزمان أننها تتابع أو تتلاحق، ولا تتابع أو تلاحق إلا فى « المنفصل».

فالأصل فى لحظات الزمان إذن أنها منفصلة ، ولكن إتصال هذه اللحظات اتصال الماضى بالحاضر، وارتباط السابق باللاحق أمر لا مجال

---

(١) راجع مفهوم الزمان عن كانط من بحثنا « الزمان بين كانط وبرجسون . حولية كلية البنات . ١٩٩١.

للشك فيه. وهذا الاتصال فى لحظات الزمان يبدو متعارضا مع طبيعة الزمان الأصلية القائمة على وجوده المنفصل ، لكنه أمر واقعى تشهد به تجربتنا الواقعية مع الزمان. ولو بحثنا عن مصدر اتصال لحظات الزمان لوجدنا أن هذا المصدر هو المكان الذى يدخل بطبيعته كبعد هام فى جوهر الزمان. فالمكان هو العنصر المتصل فى جوهر الزمان المنفصل،

يقول الكسندر :

« إن عالمنا الذى نحياه عالم أحداث events هذه الأحداث تقع فى المكان وتجرى فى الزمان، ومن هنا علينا ألا نتصور العالم على أنه ممتد فى المكان إمتداداً منفصلا عن تطوره فى الزمان أو أن نقول أن ثمة مكانا وثمة زمانًا ، بل لا بد أن نتحدث عن مكان– زمانى أو زمان– مكانى. وهنا سيبدو العالم أمامنا لا على أنه ذو ثلاثة أبعاد بل على أنه ذو أربعة أبعاد.

الكون كله في حالة تداخل « كل بقعة أو نقطة فى المكان يجرى عليها الزمان كله، كما أن كل لحظة فى الزمان تتعاقب فى أجزاء المكان كله ».

جملة القول أن الكسندر يرى أن المكان ، الزمان منظورا إليهما فى ذاتهما مجرد تجريدات ، تجريدات لا يستطيع الفكر القيام بها فعلاً ولكنها فى الواقع لا تنتمى إلى الأشياء، فليس فى الأشياء مكان مجرد ، ولا زمان مجرد،بل فيهما أوثق تشابك أو مزج بين الأثنين، ووحدتهما التامة الواحد مع الأخر ومن خلاله (٢).

---

(1) Alexander (S) : space, time and Deity. vol. I.Book I ch. II p.81.

(٢) ر ودلف متس: الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام. ترجمة د. فؤاد زكريا ص ٢٦٤.

« لا الزمان ولا المكان يمكن فهمهما فى ذاتهما ، كل منهما يفهم بالإشارة إلى الآخر، هما توأمان towins تتحرك داخلهما الأشياء . المكان زمانى فى ماهيته، الزمان مكان فى ماهيته أو المكان ملئ بالزمان».(١)

الزمان المكانى عند الكسندر والمطلق الهيجلى :

هناك فارق بين متصل الزمان المكانى أوالمكان الزمانى عند الكسندر الذى يعد فى فلسفته الحقيقة القصوى التى تتولد عنها سائر الأشياء، وبين المطلق فى المذهب المثالى، ذلك أن المطلق عند الهيجليين يعتى أرفع تعبير عن الكون أما المطلق عند الكسندر (الزمان المكانى) فهو أدنى تعبير عنه. وعلى ذلك فالميتافيزيقا المبنية على المذهب الطبيعى عند الكسندر تمثل عكس الميتافيزيقا المثالية على خط مستقيم ، فمركز الثقل فيها يرتكز كله على المستوى الأدنى للوجود وهذه هى النقطة الأهم، وهى المركز الذى يشع منه كل ما عداها وإليه يعود.

فهذا الكون المكانى -الزمانى هو الجوهر أو الأصل Matrix لكل الأشياء أو هو المادة الأولىstuff أو الهيولى التى تتكون منها الطبيعة وكل الأشياء جميعًا، هو الأصل الذى يكمن من وراء كل شئ، ومحدث كل وجود متناه ومنتجه، وما الأشياء إلا تنوعات لهذه المادة الأولى.

وتتفق نظرة الكسندر إلى المكان- الزمانى بوصفه أساس الوجود مع الآراء المرتبطة بالفيزياء الرياضية الحديثة ونظريه النسبية بوجه خاص. لأن

---

(1) Passmore (Jone): Ahundred years of ph:(the New Reali-
sts.) p. 266

هذه النظرية تقوم على إدخال الزمان فى المكان ، باعتبار أنه يمثل البعد الرابع له .[1]

ومن هنا يمكن القول بأن ميتافيزيقا المكان – الزمانى عند الكسندر يمكن فهمها فى ضوء نظرية النسبية، كما أن لرأى برجسون فى الزمان عنصرا أساسيًا فيها.

المكان الزمانى الفيزيائى :(*)

عرف الكسندر المكان كما سبق أن ذكرنا – بالامتداد، والزمان بالديمومة Duration ،وهما صورتان للوجود الأول تشغله الأجسام ، الثانى تشغله الحادثات فى زمان أو لحظات.

وهذه الحادثات إما أن تكون خارجية فيزيائية أو عقلية داخلية.

ويرى الكسندر أننا لا يمكن أن ننظر إلى المكان أو الزمان فى ذاتهما وفى تجرد تام عن الأجسام التى تشغل المكان أو الحادثات التى تشغل الزمان لأن ذلك يمثل صعوبة بالغة لأننا إعتدنا أن ننظر إليهما بما يحتويهما من حادثات وأجسام.

فالامتداد الفيزيقى (المكان) هو شئ تشغله الأجسام وتتحرك فيه

---

(١) رودلف متس: الفلسفة الانجليزية فى مائة عام. ص ٢٦٥، ٢٦٨.

(*) عرض الكسندر للزمان المكانى أو المكان الزمانى الفيزيائى physical ، ثم الزمان المكانى العقلىmental ثم المكان الزمان الرياضى Mathematical، وذلك فى الكتاب الأول من المجلد الأول الذى يدور بأكمله حول طبيعة الزمان المكانى (ص ٣٥:١٤٣).

راجع هنا أيضا : كتاب د. على عبد المعطى : تيارات فلسفية معاصرة : ص٢٩٠ :٣٠٤ ، كتاب : مدخل إلى الفلسفة ص ١٠٢ :١١٨.

ويحتوى على أجزاء متمايزة، ولكنه يكون مع ذلك متصلا، إذ أن أجزاء المكان متساوقة مع الوجودco-existence . والأمر كذلك بالنسبة للزمان فهو متصل لا تمايز ولا انعزال لأجزاء فيه. وإذا استطعنا أن نقسمه بواسطة الذهن- إلى لحظات وآنات فإن هذه اللحظات وتلك الآنات تكون متتابعه ومتعاقبة بشكل لا نهائى. فالزمان لا متناهى كالمكان، والزمان والمكان الفيزيقيان متصلان ولا متناهيان » (١).

المكان الزمانى العقلى: mental space- time

يقصد الكسندر بالزمان العقلى. الزمان الذى يعانيه كل منا شعوريًا، والمكان العقلى المكان الداخلى الذى تظهر عليه أحداث حياتنا الداخلية أو الباطنية: وهما فى مقابل المكان والزمان الخارجيين أو الفيزيائيين.

ورغم أن الزمان والمكان بالمعنى العقلى أو الداخلى يختلفان مع زمان ومكان الأشياء أو بالمعنى الفزيقى إلا أن الكسندر يحاول أن يوضح أن المكان والزمان الشعورى أو العقلى جزء من المكان والزمان الخارجى، وأن يظهر أن خواص الزمان والمكان بالمعنى العقلى هى نفسها خواص الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقى.

يقول الكسندر :

« لنبدأ بالزمان : فعندما أتذكر حادثة وقعت فى الماضى وأعين تاريخها، وعندما أتوقع حادثة ستقع فى المستقبل وأعيد تاريخها ، فإننى لا أفعل ذلك إلا بالقياس إلى الزمان الحاضر أو زمانى الشعورى الذى أشعر

(1) Alexander (s) : space, time and deity vol ch:1 p 39:40 vol. I Book 1.

به بينى وبين نفسى. ومعنى ذلك أن الزمان الخارجى زمان الماضى والمستقبل ، زمان الأحداث التى وقعت والتى ستقع ، غير منفصل عن زمانى الشعورى الحاضر. والأمر كذلك بالنسبة للمكان العقلى ، فهو غير منفصل عن المكان الطبيعى الخارجى.

هكذا أثبت الكسندر أن المكان العقلى وكذلك الزمان العقلى جزء من المكان والزمان الطبيعى أو الخارجى. وهو يرى أيضا أن المكان – الزمانى العقلى غير منفصل عن المكان – الزمانى الخارجى العام. فعند تذكرى لشئ معين وقع فى الماضى أو توقعى لشئ معين سيقع لى فى المستقبل فإننى أتوهم خطأ أننى أتذكر الماضى وأتوقع المستقبل من خلال تجربتى الحاضرة أومن خلال حاضرى الذى أعيش فيه ، لكن الحق أنى أتذكر الحادثة الماضية ومكانها فى استقلال عن الحاضر، أعنى أننى أتذكر الماضى باعتباره ماضيا، وأتوقع المستقبل أيضا باعتباره مستقبلا. أما ما يكون حاضرا فى فعل التذكر وفعل التوقع فهو ليس إلا النشاط العصبى neural الذى يتم به فعل التذكر أو فعل التوقع وهذا النشاط العصبى الذى يجرى فى المخ زمانى مكانى : زمانى باعتبار أنه يتم فى الحاضر ومكانى باعتباره أنه يقع فى المخ والمخ جزء من الجسم والجسم جزء من المكان والأمر على هذا النحو فى جميع العمليات العقلية (1).

الكسندر وبرجسون :

ذكرنا فى الفصل الأول أن برجسون قد وجه إهتمام الكسندر إلى عنصر الزمان وأهميته فى تفسير الطبيعة.

---

(1) Ibid: ch III. p.94: 100.

ولهذا يخصص الكسندر الجزء الأخير من الفصل الرابع لمناقشة تصور برجسون للزمان أو الديمومة.

ينبغى أن نميز عند برجسون بين هذا الزمان الحقيقى الذى هو ديمومة الوجود النفسى، وبين الزمان الخارجى الذى نتصوره على غرار المكان والذى يجب تخليصه من المكان، ونستخلص من هذا أن المكان ليس على نفس المستوى من الأهمية كالزمان، بل إن برجسون ينتقد بشده الزمان المكانى الذى نادت به نظرية النسبية، ويرى أن الزمان متباين تماما عن المكان. فبينما الأول لا ممتد وكيفى يكون الثانى ممتدا وكمياً.

ويرى برجسون أن إضفاء المكانية على الزمان هو حرمان للزمان من طابعه الحقيقى، وقضاء على أصالته وحيويته التى تتمثل فى ديمومة خالصة لا يخالفها أى إمتداد مكانى، وأن الزمان الحقيقى يجب أن يبتعد تماما عن تلك المكانية ، فالزمان الحقيقى أو الديمومة لا يدرك إلا بالحدس.

الزمان المكانى ليس حقيقيا لأنه زمان سكونى استاتيكى يقبل القسمة، فى حين أن زمان الديمومة هو زمان تطورى حركى لا يقبل القسمة[1] .

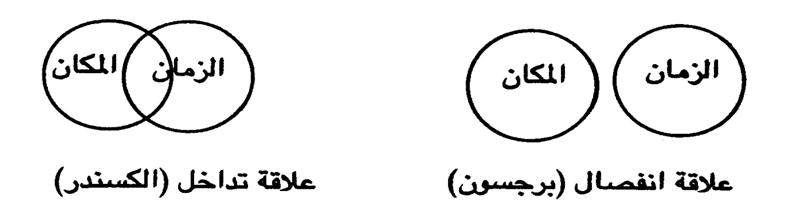
فجهد برجسون إذن متجه كله إلى إزالة الصيغة المكانية عن الزمان، وعرض الزمان فى نقائه التام بوصفه مدة. أما الكسندر فيرى فى اصطباغ الزمان بصبغة مكانية صفة أساسية فيه . فالمدة الحقيقية عند برجسون هى نزع كامل للصفة المكانية عن الزمان، أى أنها تحرير الزمان من القيود المكانية التى تقيده وتحقيق لماهيته الخالصة تبعا لذلك.

أما عند الكسندر فهو يجعل ماهية الزمان تنحصر فى تلك الصفة التى

---

(١) راجع بحثنا : مفهوم الزمان بين كانط وبرجسون . حولية كلية البنات ١٩٩١.

أنكرها عليه برجسون وهى المكانية أعنى التداخل التام للمكان والزمان إلى حد تكوين وحدة جديدة هى المكان – الزمان.



علاقة انفصال (برجسون)　　　علاقة تداخل (الكسندر)

فارتباط الزمان بالمكان عند الكسندر جعله يوجه النقد لبرجسون على الرغم من اعترافه بأنه كان أول فيلسوف اهتم بالزمان إهتماما بالغا وجعل منه محور فلسفته كلها.

ومن الحجج التى استدل برجسون بها على انفصال المكان عن الزمان – لأن مداخلتهما فيها إفساد لطبيعة الزمان– بحوثه في الذاكرة وقوله إننا لا نتذكر الماضى باعتباره ماضيا بل باعتباره حاضرا أو من خلال الحاضر.

والهدف الذى كان يرمى إليه برجسون من وراء ذلك أنه كان يريد أن يبعد تأثير الأحداث التى وقعت فى المكان عن مجرى الزمان الحقيقى الذى يعترف به وهو زمان الديمومة الحاضرة.

أما عن الزمان المكانى الرياضى [1] الذى عرض له الكسندر فى الفصل الخامس من المجلد الأول من كتاب « المكان والزمان والألوهية فهو لا

---

(١) راجع هنا: د. على عبد المعطى : مدخل إلى الفلسفة ص ١١٨:١٢٣.

يخرج عن نسق الزمان المكانى الكلى ويبين الكسندر هنا خطأ الزعم القائل بأن الرياضيات من إختراع الخيال أو الوهم أو من ابتكارات الذهن ، ويذكرنا– على العكس من ذلك – بأن علم الهندسة مثلا ليس هو علم المكان بل هو علم الأشكال التى فى المكان . فالعلم الذى يبحث فى المكان وحقيقته هو الفلسفة أو الميتافيزيقا .

وكذلك علم الحساب فهو ليس بعلم العدد أى ليس بعلم العدد المجرد بل هو علم الأعداد– كما تبدو فى الواقع التجريبى.

ويقرر الكسندر أن هناك مكانا واحدا على الرغم من وجود هندسات مختلفة . وهذه الهندسات كلها ليست إلا تصورات متباينة للمكان الواقعى التجريبى الوحيد وهو المكان – الزمانى (١).

الخلاصة : أننا نعالج سواء فى الفيزيقا أو العقل أو الرياضيات ، بدرجات متفاوتة من المباشرة، نفس الزمان والمكان الواحد .

والزمان والمكان مترابطان فى كل واحد وأنهما نفس الحقيقة التى تعالج بكيفيات مختلفة. فالزمان المكانى الفيزيائى هو ما يستبطن كزمان مكانى عقلى أو نفسى ورغم أن الرياضيات تبدو وكأنها تبتعد بتعميماتها عن الزمان المكانى الفيزيائى، فإن عالم الرياضة ممتلئ بخواص هذا الزمان المكانى الفيزيائى.

وإذا تساءلنا : مامعنى المكان والزمان، هل هو المعنى الفيزيقى أى الامتداد والديمومة، أم المعنى العقلى الذى نخبره فى عقولنا أم مجموع العلاقات التى تبحثها الرياضيات ؟ لكانت الإجابة هى أن ما نعنيه بالمكان

(1) Alexander (s): space, time and Deity vol I ch.v. p:144:163..

والزمان هو كل هذا بلا تفاوت وذلك لأنها جميعا تعنى حقيقة واحدة فى النهاية [1].

الزمان المكانى والحركة :

المكان الزمانى هو الجوهر الأصلى أو الأولى primal stuff للعالم عند الكسندر. هذا الجوهر هو الوحدة التى تتولد عنها كل تنوع، وهو يكوّن ماهية الأشياء بعد خروجها من هذا الأصل، وانفصالها فى أشكال وصور محددة متنوعة. فحتى عندما ينقسم المكان – الزمان إلى كثرة من الأشياء المتعددة، نراه يتغلغل فى هذه الكثرة ويملؤها بماهيته . ولولاه لما أمكن أن يدوم شئ أو يحدث شئ.

وينبغى هنا ألا نفهم الجوهر عند الكسندر بمعنى المطلق فى المذهب المثالى بوصفه يعلو على العالم ، كما ينبغى أن نتجنب فهمه بمعنى المادة matter أو نتصور أن الكسندر قد جسم المادة بحيث تصبح ماهية الأشياء وانساق فى تيار المادية المألوفة . فالمادة فى مذهبه شئ ثانوى تماما، ينتمى إلى العالم التجريبى المتناهى ، ولا يصلح ماهية للوجود.

ومن جهة أخرى فإن المكان – الزمان أقرب كثيرا إلى ما هو ذهنى رغم أنه يتميز عنهما معًا، وسوف نرى أنه ينظر إلى الذهن على أنه متوقف على المادة ، ولا ينظر إلى المادة على أنها متوقفة على الذهن، وفضلا عن ذلك فإن العنصر المكانى فى الجوهر الأصلى هو ذاته الذى يشير إلى صلته الوثيقة بالمادة . وهكذا يكون من الصحيح تماما أن تسمى ميتافيزيقيا الكسندر طبيعية naturalistic لأن تنظيمها كله مرتبط بمقولات العلم

(1) Alexander (s): space, time and Deity. vol I p.180.

الطبيعى، وأن تعد شكلا مهذبا أو معدلا من أشكال المادية ، تمييزا لها عن المادية الخشنة المألوفة[1] .

ومما يؤيد ذلك كل التأييد أن العنصر الزمانى تصبح له الغلبة على حين تصبح للعنصر المكانى مرتبة ثانوية.

يقول الكسندر :« إن من الواجب النظر إلى المكان على أنه متولد من الزمان ، مادام الزمان هو أساس الحركة.

ومن الممكن التعبير عن هذه العلاقة بتشبيه نصور فيه المكان بأنه يسسير فى ركاب الزمان، لا العكس، إذ ليس للمكان حركة فى ذاته .

ويستخدم الكسندر لفظ الحركة ليستعيض به عن لفظ المكان – الزمان. إذ يقال عن المكان – الزمان إنه نسق من الحركات ، وتسمى الحركة بالكيفية الوحيدة التى يملكها الجوهر الأصلى الذى هو ، فيما عدا ذلك، خال من الكيفيات . غير أن هذه الحركة التى تحدث فى المكان الزمان بنبغى أن تفهم على أنها حركة خالصة ، لأنها تسبق أصل الأشياء المادية وليست مجرد علاقة بين أشياء توجد من قبل.

فالحركة الخالصة شئ نهائى ، سابق على كل إنفصال ، وهى كالمكان– الزمان تسمى جوهرا stuff تصنع منه الأشياء .

بهذا المعنى تبدو ميتافيزيقا الكسندر –فى الكثير من نواحيها – تجسيد للفكر الهيرقليطى. فالحركة هى ماهية العالم أو الكون هو أساس الحركة scene of motion فليس ثمة وجود ثابت مستقر عند الكسندر، ولا

---

(١) رودلف متس: الفلسفة الانجليزية فى مائة عام جـ٢ ترجمة فؤاد زكريا ص ٢٦٩: ٢٧١.

شئ ساكن على نحو مطلق . ولو كان أى شئ ساكنا لكان كل شئ ساكنًا ولفقد المكان – الزمان معناه. أما ما نسميه نحن بالسكون فهو بدوره حركة، إذ أن الجسم الساكن فى حركة بالنسبة إلى المكان – الزمان، وكل الأشياء منغمسة فى حركة الصيرورة الأزلية، والكون من أقصاه إلى أقصاه تاريخ فى المجرى الدائم الانسياب للحوادث (١).

الزمان المكانى والمقولات : Categories(٢)

رأينا أن نظرية الزمان – المكان تكون أساس مذهب الكسندر، والمقولات هى النتيجة المباشرة لهذا المذهب وقد صرح الكسندر أن نظرية المقولات تمثل النقطة المركزية فى مذهبه الميتافيزيقى.

فالأشياء إلى جانب كونها تشغل المكان – الزمان، لها عدد كبير من الخصائص والصفات التى يمكننا أن نميز بينها فئتين بوضوح: تلك التى تتغير من شئ إلى آخر، وتلك التى تنتمى أساسا إلى الأشياء جميعا .

أما الأولى المتغيرة ، فتسمي بالكيفيات أو الصفات، وأما الثانية فتسمى بالمقولات.

فالكيفيات خصائص تجريبية ، أما المقولات ، فنظرا لأنها هى المكونات الأساسية الكلية لكل ما هو معطى فى التجربة، فإنها خصائص أولية غير تجريبية أو مقولية.

والمقولات هى الدعامة الضرورية لكل حقيقة تجريبية وهى تتشابك

---

(1) Alexander (s): space, time and Deity. vol I p.80-81.

(2) Alexander (s): space, time and Deity. vol I.Book II. Cateroreis ch. 1: ch x .p 183:335..

دائما فى كل شئ وتتغلغل فيه وتملأه، وهى لا تمتد إلى الأشياء الخارجية المادية فحسب، بل أيضا إلى الحياة الروحية النفسية.

وهى ليست – كما تصور كانط – صور ذاتية للذهن أو مجرد وظائف للذهن تنطبق على الأشياء ، وإنما هى عوامل موضوعية تكوّن الأشياء وتعطى معها وفيها[1] .

عرض كانط لدراسة تفصيلية عن المقولات : طبيعتها وأنواعها واتصالها بالمكان – الزمانى، وذلك فى الكتاب الثانى من المجلد الأول وعلى مدى تسع فصول.

عرض فى الفصل الأول لمعنى المقولة وطبيعتها ، والفرق بين المقولة والكيفية ، وموقف كانط من المقولات [2].

أما الفصل الثانى فعرض فيه لمقولة الذاتية، التنوع والوجود،identity, Diversity and Existence. تنشأ عن الطبيعة الأصلية للزمان المكانى باعتباره متصلاContinuum من أجزائه المكانية الزمانية ، أو أنها تنشأ من طبيعة أى زمان مكانى باعتباره جزءاً من الزمان المكانى الكلى، وهو لذلك مترابط مع غيره من الأزمنة المكانية الأخرى.

وليست هاتان المقولاتان خاصيتين مميزتين للذهن البشرى أو صورتين بدائيتين تعينان حدود كل موجود، بل هما طابعان أوليان يميزان «النقطة الآنيه» فالزمان مثلا يكشف عن التشابه من خلال الاستمرار أوالديمومة ، ويكشف عن الاختلاف من خلال التتابع أو التوالى . والمكان – بالمثل– يكشف عن الوحدة من حيث هو «متصل» ويكشف عن التعدد أو الكثرة من

---

(١) ،(٢) راجع معنى المقولة بين الكسندر وكانط فى الفصل الثانى من هذا الكتاب .

حيث هو مركب.

وارتباط الحقيقة المكانية - الزمانية - بهذين الطابعين أو هاتين المقولتين هو الذى يجعل من المستحيل إقامة أى فاصل بين المكان والزمان ولهذا يقرر الكسندر أن ما يعطى الزمان وحدته إنما هو المكان، وما يخلع على «المكان» كثرته أو طابعه التعددى إنما هو الزمان. ولولا ذلك لكان الزمان مجرد تتابع ولكان المكان مجرد وحدة خاوية.

ثم يتحدث بعد ذلك عن مقولة الوجودBeing or existence فيقول إن هذه المقولة لا تعنى أكثر من هوية المكان والزمان.

« وهنا ينكر فيلسوفنا الرأى القائل بوجود « كينونة محايدة»، يفترض فيها أنها تشمل تلك الكائنات المتعالية على الخبرة الحسية. ولكن الكسندر لا ينكر وجود « الكليات» بوصفها « كائنات واقعية » بل هو يقرر على العكس من ذلك أنها نماذج أو أنماط عادية تحدد الأحداث الواقعية . وتبعا لذلك فإن للكليات وجودها وفاعليتها وهى قابلة للإدراك من قبل العقول البشرية مباشرة.

ويربط الكسندر بين مقولاته السابقة تلك وبين ما يسمى بقوانين الفكرlow of thought وهى الذاتية والتناقض والثالث المرفوع . وهو يقرر أن أهم هذه القوانين هو قانون التناقضcontradiction . وهذا القانون ينبغى عنده شغل جزء من المكان الزمانى مع شغل جزء آخر منه ألا يمكن أن تكون أ ولا أ لأنها سوف تشغل نقطتين مختلفتين من المكان الزمانى فى نفس الوقت ومن نفس الجهة.

أما قانون الهوية أو الذاتية فهو يعنى أن شغل زمان مكانى إما أن

يكون كذلك وإما أن يكون غير ذلك ولا وسط بينهما[١].

ويتناول الكسندر - فى الفصل الثالث - مقولة الكلية والجزئية والفردية[٢].

ويعرض فى هذا الفصل لمعنى المقولة والعلاقة، والفارق بينهما ويثير تساؤل :هل العلاقات داخلية أم خارجية intrinsic or extrinsic

يقول الكسندر :« لا يوجد ما هو خاص أو عام، كلى أو جزئى بطريقة خالصة، وإنما كل شئ هو فردى أى مزيج من الكلى والجزئى. فكل فردية تشارك فى جزئية تفصلها عن سائر الأنواع التى تدخل تحت مقولة الكلية.

ويقول فى موضع آخر:« إن مقولة الكلية هى تحديد للزمان المكانى» فكل موجود متناه يمتلك كلية أو ذاتية نوع بقدر ما يمكنه بدون تشويه أو تكرار فى الزمان المكانى ».[٣]

ويرى الكسندر أن الخاص والعام أو الجزئي والكلى إنما يتفقان معًا داخل إطار الزمان -المكانى . فالشئ يكون خاص جزئى لأنه يتميز عن الأشياء الأخرى فى نفس البناء العام ويكون عام وكلى لأن خطة البناء العام نفسها يمكن تكرارها فى مكان آخر سواء لنفس الموجود المتناهى أو لموجودات أخرى متناهية. ويعتقد الكسندر أن إمكانية التكرار تعتمد على

(1) Ibid : ch II: The low of contradiction p.205

- راجع هنا : المقولات عند الكسندر من كتاب د. على عبد المعطى. مدخل إلى الفلسفة ص ١٢٣:١٤٠.

(2) Ibid : Ch III. p. 208: 237.

(3) Ibid : p. 208.

اطراد أو وحدة المكان –الزمانى الذى يجعل الشئ قادر علي أن يغير مكانه بينما يبقى البناء العام كما هو .

بهذا الاعتبار يمكن القول أن الكلية – طبقا لالكسندر – تتم داخل إطار الزمان – المكانى ، وهي ليست الشكل الأفلاطونى الذى لا يتغير، الثابت الذى لا يتطور، الخالد، وإنما هى نموذج للحركة – المرتبطة بالزمان.(١)

إن الزمان المكانى الأصل ، يبدأ حينما يتشكل بمقولة الكلية فى إتخاذ صور وأشكال تنحدر من الكلية عن طريق التكاثر وتنوعات الأشكال إلى مقولة الجزئية؟ ومن هذه الأخيرة تنشأ مقولة الفردية.

أما عن مقولة العلاقة فيرى الكسندر أيضا أنها علاقة زمانية مكانية.

ويعرف الكسندر العلاقة بأنها : « الموقف الكلى الذى فيه تتداخل حدوده بموجب هذه العلاقة.

"The whole situation into which its terms enter, in virtue of that Relation".

والعلاقة يمكن أن تكون خارجية أو داخلية ،عرضية أو أساسية، علاقة تقرر التشابه ، عدم التشابه، وهى فى مجموعها اتصال زمانى مكانى بين الأشياء.بمعنى أنه يمكن النظر إليها بوصفها توجد صلة connextion فمثلا هناك علاقة مادية بين الطفل والأم (أى مجموعة الأفعال التى من جانب كل منهما، هذه الأفعال التى تخلق نوع من التفاعل أو الاتصال بينهما.

(1) Passmore (Jone) :A Hundred years of ph. p. 273

العلاقة إذن كل واقعى concrete whole وهى تفاعل مكانى زمانى. هذا التفاعل transaction أوالاتصال له اتجاه معين . العلاقة بتعبير آخر هى حركات تمر بين انساق من الحركات».

(1)Relation is motions passing through sestyms of motions"

ويؤكد الكسندر أنه ليس ثمة شئ غير مرتبط علائقيابالآخر وإلا لكان هناك خلاء بين الأشياء إذا تصورناها وهى مستقلة وغير مرتبطة ومتصلة بعضها ببعض. إن الأشياء يجب أن تتصل فى الزمان المكانى بكل طرق الاتصال وبجميع العلاقات الممكنة (٢).

فالعلاقات إذن تعبر عن الاستمرار أو اتصال الحقيقة المكانية الزمانية.

والعلاقة بحكم تعريفها رابطة تجمع بين حدين فتسهل لها الدخول فى «كل» وابسط مثال لذلك المسافة المكانية، الاتساع الزمانى.

ولكن هناك علاقات أخرى أشد تعقيداً، مثل علاقة الحاكم بالمحكومين أو علاقة الملك برعاياه ، فنحن هنا بأزاء موقف كلى شامل يتألف من سلسلة من الأفعال والانفعالات، وبالتالى فإن العلاقة – فى هذه الحالة – لا يمكن أن تكون مجرد سمة مباشرة من سمات المكان والزمان، ولكن الكسندر يرى أن أفعال الناس وانفعالاتهم – هى نفسها – لا تخرج عن كونها أنماطا معقدة من الأحداث المكانية والزمانية .

---

(1) Alexander (S) : space, time and Deity. ch. iv p 246.
(2) Ibid p. 249.

ويخصص الكسندر الفصل الخامس لعرض مقولة النظام order فيؤكد أن النظام مقولة للأشياء بسبب وجود العلاقة أو البينيةBetweenness بمعنى وجود الزمان فى المكان ووجود المكان فى الزمان.

ويرى الكسندر أنه كى يتحقق النظام لا بد أن يكون الشئ بين شيئين آخرين كأن نقول أن ب توجد بين أ، جـ.

وينتهى الكسندرمن تحليله لمقولة النظام إلى أن الوجود بأسره متصل لامتناه من الزمان المكانى (١).

ويعرض الكسندر فى الفصل السادس لمقولة الجوهر والعلية والتبادلية substance, cousality and reciprocity(٢) فيقرر أن الجوهر هو مجردعلاقة تقوم بين العناصر المكانية والزمانية فى مقدار معين من الحقيقة المكانية الزمانية. وهو يرى أن كل الموجودات المركبة من الزمان المكانى هى جواهر، وهذا لا يعنى أنها بذلك تكون مستقلة وسابقة على الزمان - المكانى نفسه، لأن الزمان - المكانى سابق على كل شئ.

وقد أوضحنا أن الجوهر عند الكسندر لا يعنى أى معنىً ميتافيزيقى فهو ليس المجهود الحامل للصفات أو الذى يوجد تحتها ، بل هو يحيط بها فى الواقع الزمانى المكاني. فالجوهر وجوده طبيعى أكثر منه وجود ذهنى ، لأن الكسندر حين يتحدث عن الجوهر لا يحدد كيانه بالصورة العقلية التى له، بل بما يسميه « بالإطار المكانى» الذى تتحدد معالمه عن طريق الأشياء أو الجواهر الأخرى التى تجاوره فى المكان.

---

(1) Ibid: ch.v.p.262:268.

(2) Ibid: ch.vi. p 269: 304.

ورغم هذا لا ينكر الكسندر أن للجوهر ذاتية identity فردية تبقى داخل الزمان وليس خارجه فالجوهر هو الذى يجعل الكيفيات المتعلقة به متصلة.

فقطعة السكر مثلا تكون حلوة المذاق، بيضاء اللون ناعمة الملمس .. الخ، هذه الكيفيات التى تبدو منفصلة تتصل أو تترابط فى جوهر تلك القطعة. وسبب هذا الترابط فيما يرى الكسندر هو طبيعة الزمان المكانى ذاته، إذ أنه متصل ومن ثم فيجب أن تكون الجواهر الموجودة إبتداء منه متصلة ومترابطة.

وهذا ما يعرف باسم إتصال الكيفيات Connection of qualities[١]

أما عن مقولة السببية أو العلية Causality فيقرر الكسندر أنه يتفق ورأى هيوم حول هذه المقولة.يقول متس: « فقد كان أعظم فضل أسداه هيوم ، هو أنه خلص تصور العلة من كل الارتباطات التى تبعثها الجهالة والنزوع إلى التشبيه بالإنسان. غير أن مذهبه فى الانفصال المطلق atomism قد حال بينه وبين الوصول إلى لب المشكلة ، فقد حل الرابطة الوحيدة التى تجمع العلة بالمعلول ، ولم يتمكن بعد ذلك من الاهتداء إلى الوحدة التى قضى عليها منذ البداية [٢] .

فهيوم قد جرد العلية من كل مدلول ميتافيزيقى أو دينى أو غيبى،

(1) Alexander (S): space, time and Deity . Ch.vI p. 267-277.

(٢) رودلف متس. الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام ص ٢٧٤

وجعلها فى إطار فلسفته التجريبية الصرفة، مجرد علاقة بين سابق ولاحق أو مجرد علاقة بين حركة سابقة وأخرى لاحقة، والحركة السابقة تسبق الحركة اللاحقة فى الزمان.

ويرى هيوم أن عبارات مثل القوة والطاقة والرابطة الضرورية هذه كلها ألفاظ مترادفة . فلو قلت مثلا أن بين العلة والمعلول رابطة ضرورية كان ذلك بمثابة القول أن فى العلة قوة من شأنها أن تنتج المعلول، وهكذا يتسرب غموض المعنى إلى أمثال هذه الأفكار.

فالأفكار عند هيوم تتجمع بالترابط أو التجاور أو التعاقب وليس عن طريق العلة والمعلول ، وقانون العلية أو السببية هو مجرد عادة تنشأ بسبب إطراد الحوادث فى الطبيعة[1] .

أما الكسندر فيقدم وصفا غاية فى البساطة والوضوح لهذه المقولة يستعين فيه بتصور الحركة. فالمكان – الزمان بوصفه نسق الحركات هو نسق متصل ، تتصل فيه كل حركة بكل حركة أخرى، وما العلية إلا علاقة الاتصال هذه بين حركتين مختلفتين . فما يسبق فى الترتيب الزمنى، الحركة التى يمتد فيها ، هو العلة، والآخر هو المعلول.

وعلى ذلك فالعلية هى إتصال جوهرين داخل كل من المكان–الزمان، وهى إنتقال للحركة.

العلية عند الكسندر – كما هى عند هيوم – ليست قوةnot power or force ، وإنما هى تقوم بين الجواهر التى تتصف بطابع الزمان المكانى.

(١) راجع مفهوم العلية عند هيوم والاتصال الضرورى للأفكار من كتاب زكى نجيب محمود: ديفيد هيوم ص ٨٣ وما بعدها.

إنها تقوم بين الجواهر التى هى ذاتها حركات أو حادثات أو مجموع من الحركات الزمانية المكانية . فهى لهذا مثل كل المقولات شاملة وواقعية وتجريبية.

ويرى الكسندر أن العلة تؤثر فى المعلول ، كما أن المعلول له تأثير على العلة، وهنا نصل إلى مقولة التبادلية، فتبادل العلة مع المعلول يمكن ملاحظته فى العالم التجريبى .

ويؤكد الكسندر أن هناك نوع من التفاعل الميكانيكى والعضوى me-chanical and organic reaction ، وأن هناك تساو أو توازن بين الفعل ورد الفعل يمكن ملاحظته فى كل تركيبات وتعقيدات الطبيعة.(١)

ويعرض الفصل السابع لمقولتى الكم والشدة quantity and intensi-ty (٢)

ويعرض فى هذا الفصل لقياس الشدة ثم يقارن هذا بمذهب كانط.

ويتفق الكسندر مع كانط فى تسميتها بمقولتى الكم الممتدtensive والكم المشتد intensive. ويؤكد الكسندر منذ البداية أنهما ليسا من التصورات المطبقة على الأمكنة والأزمنة أى أن الزمان المكانى لا يخضع لهما لأنهما ليسا سابقين عليه ولكنهما عبارة عن ملامح للأشياء التى نشأت وتركبت عن الزمان المكانى.

والكم الممتد هو شغل أى مكان بزمانه، أو حدوث أى زمان فى مكانه. والمكان الذى يشغل هو الطول أو المساحة، والزمان الذى يشغل هو الديمومة.

---

(1) Alexander (S) : space, time and Deity..p.304.
(2) Ibid: ch vII. p. 305:311.

وينتج عن هذا أن المكان الأكبر يشغل بزمان أكبر، والزمان الأكبر يشغل بمكان أكبر، أى كلما زاد المكان أو نقص زاد بالتالى الزمان أو نقص.

أما الكم المشتد فهو حدوث أماكن مختلفة فى زمان واحد أو شغل نفس المكان بعدة أزمنة مختلفة.

وهنا يشغل الزمان الواحد أماكن أقل أو أكثر حسب بطئ الحركة أو سرعتها. وهذا – عكس الكم الممتد– الزمان يملأ بمكان غير متكافئ أو متعادل، كما أن المكان يملأ بزمان غير متعادل معه.

وينتج عن هذا أن الكم الممتد يمكن قياسه مباشرة وبسهولة أما الكم المشتد فلا يمكن قياسه إلا بطريقة غير مباشرة ، ويرجع ذلك إلى عدم التحديد الذى يتعلق بالمكان المشتد، الذى يؤدى إلى صعوبة قياسه.

ويختتم الكسندر الحديث عن مقولتى الكم الممتد والكم المشتد بقوله أنه – خلافا لما ذهب إليه كانط من أن هاتين المقولتين من عمل العقل فإنه يبدو واضحا تماما أنهما من عمل الطبيعة الفيزيقية ذاتها بما نشأت عنه من زمان ومكان وحركة. إن الزمان المكانى كاف وحده، وهو يحتوى على المبدأ المحرك (الزمان) وعلى الكم (المكان) وهو يقوم بعمله دون حاجة إلى العقل.(١)

يناقش الكسندر بعد ذلك مقولة الكل والأجزاء والعدد Whole,(٢)

parts and number

---

(١) راجع هنا : د. على عبد المعطى : مدخل إلى الفلسفة ص ١٣٥.

(2) Alexander (S) : space, time and Deity.vol 1 Book II ch: VIII .p.312: 319.

ويرى الكسندر بداية أن كل موجود هو (كل من أجزاء أو مجموع أجزاء A whole of parts.

يقول الكسندر :«إن الزمان يحلل المكان إلى أجزائه بطرق غير مباشرة بتمييزه إلى أمكنة متتابعة، والمكان يحلل الزمان إلى أجزائه بطرق غير مباشرة ، ويجعله كلا من أجزاء ، الكل الذى بدونه لا تكون هناك أزمنة منفصلة.

إلا أن الكسندر يرى أن الزمان والمكان فى ذاتهما ليس لهما أجزاء، وأن هذه التجزئة إنما تنتج من تحليل الزمان للمكان ، وتحليل المكان للزمان، فهما مدينان فى تجزئتهما كل منهما للآخر. ومع هذا يؤكد الكسندر أولوية الزمان إذ يقول : أن الزمان يلعب فى هذا التحليل الدور المباشر.

وفى النهاية كل شئ يرتد إلى الزمان المكانى أو كما يقول الكسندر هو قطعة من الزمان المكانى تنقسم إلى أجزاء يتكون منها الكل.

أما عن مقولة العدد فيرى الكسندر أن كل الموجودات ذات طبيعة عددية أو أنها تخضع لعملية حصر counting وتحتوى على العدد لأنها تشغل أجزاء من المكان متصلة بأجزاء من الزمان.

وينظر الكسندر إلى علم الحساب بوصفه علم تجريبى يخضع للواقع فموضوعه الأعداد والعلاقات القائمة بينهما.

ويرى الكسندر أن مقوله العدد تتعلق بكل الموجودات التى هى كليات ذات أجزاء فى المكان الزمانى، وأنها ترتبط بالعقل بنفس المعنى الذى ترتبط به الأشياء الخارجية.

ويناقش الفصل التاسع مقولة الحركة والمقولات عامة.[1]

Motion and the categories in general

وقد سبق أن أوضحنا أن الكسندر يقرر أن الزمان المكانى معادل للحركة.

يقول الكسندر : إن الحركة أو المكان أو الزمان ذات طابع أولىpriori لا أمبيريقىnon empirical ومقولة الحركة إن هى إلا تعبير أخر عن الحقيقة القائلة بأن كل موجود هو قطعة من الزمان المكانى.

وإذا كانت الحركة مقولة على هذا النحو، فإن الزمان المكانى ليس مقولة، لأنه هو المادة الأولى التى تتكون منها كل الأشياء . وقد يفهم من هذا أن الحركة جزء من الزمان المكانى وليست مقولة. وهنا يقرر الكسندر أن هذا سوء فهم لطبيعة المقولات ، إذ أن الكيفية ليست مقولة، والتغير ليس مقوله. والمقولات ليست صفات للأشياء ولكنها تحديد عينى لكل زمان مكانى.

ويقرر الكسندر أن الحركة باعتبارها محددة فى نوع خاص من الحركات تكون ذات وجود امبيريقى . ولكن إذا لم تكن محددة، وكانت خاصية شاملة للوجود فإنها تكون مقوله.

والحركة عند الكسندر هى أكثر المقولات تركيبا لأنها تتضمن المقولات كلها، وهى تفترض مسبقا المقولات الأخرى وترتبط بها، ولكن هذه المقولات لا ترتبط بها.

فالحركة جوهر لكن الجوهر ليس حركة، والحركة نظام لكن النظام

(1) Ibid: ch IX. p. 320:335

ليس حركة وهكذا

ويختتم الكسندر حديثه عن المقولات فى الفصل العاشر والأخير من الجزء الأول ليقدم لنا خلاصة هامة، وملاحظات أخيرة تتعلق بالمقولات عامة وهى

١ - المقولات عند الكسندر تحديدات موضوعية للواقع المكانى -الزمانى . فالمقولات تنطبق على جميع الموجودات بغير استثناء إبتداء من الحركة البسيطة حتى الفكرة المعقدة.

٢ - المقولة - عند الكسندر - تختلف عن الكيفية.

٣ - الزمان المكانى ليس موضوعا للمقولات ولكنه منبعها أى أن المقولات تنبع من الأصل الذى هو الزمان المكانى.

٤- الزمان المكانى ليس مجموع الأجزاء، وليس جوهر ، بل هو المادة الأولى أو الأساس الأول الذى ينبع منه كل الأشياء بما فى ذلك المقولات . إنه الرحم matrix الذى تتوالد منه كل الأشياء.

٥ - إن المقولات ليست صيغا عقلية أو إطارات صورية تدرك بالعقل - على نحو ما تصور كانط - بل إنها تدخل فى تركيب الموجودات ، فهى مقولات وجودية وليست معرفية.

الزمان المكانى والانبثاق : نظام الكيفيات الطافر.

هذا المكان الزمانى الذى تصوره الكسندر بوصفه مصدر الحركة أو على أنه هو الحركة ، تصوره كذلك علي أنه مصدر الانبثاق أى مصدر كل مظاهر التغير والجدة والخلق التى يشهدها فى هذا الكون

فالزمان عند الكسندر - كما هو عند برجسون - مصدر الانبثاق أو الخلق generator ، والعامل الرئيسى لجميع مظاهر الخلق التى فى هذا الكون . الكون عنده علة لذاته، والخلق فيه خلق داخلى يتم من تلقاء نفسه . الوجود هنا مستمد من ذاته وليس من مبدأ يعلو عليه .(*)

وبهذا المعنى يصبح الزمان ليس فقط مصدر الحركة وإنما مصدر الخلق أيضا . الزمان إذن زمان خلاق والتطور تطور خالق فيما يقول برجسون. وحركة الزمان التلقائية هى التى تؤدى إلى إنبثاق جميع الظواهر الجديدة التى يشهدها العالم والتى تؤدى إلى جميع أنواع الخلق.

يقول الكسندر:

« إن ثمة مجموعات تبرز إلى الوجود وتولد فى الزمان .. وجريان الزمان نفسه هو الذى يؤدى إلى بروز هذه المجموعات وإلى انبثاق صفات جديدة.. وانبثاق صفة جديدة إبتداء من مجموعات سابقة فى الوجود، تتبع مستوى من الموجودات سابق فى الظهور على المستوى الذى تتبعه هذه الصفة الجديدة وله من الخصائص ما لهذا المستوى يرجع إلى أن هذا المستوى السابق فى الوجود يكون قد وصل إلى أخر مراحل تطوره. ويكون فى هذه المرحلة الأخيرة قد أرهص بانبثاق هذه الصفة الجديدة ، وكذلك بانفصالها عنه واندراجها تحت المستوى الذى يليه.(١)

---

* سنعود إلى تفصيل هذا فى الفصل الأخير من هذا الكتاب

(1) Alexander (s) : space, time and Deity vol II p. 45- 55.

نظرية التطور الطافر The theory of emergent evolution:

ينتقل الكسندر من نسق المقولات فى الكتاب الثانى إلى نظام ومشكلات الوجود الامبيريقى فى الكتاب الثالث.

The order and problems of empirical existence

وهنا ينتقل الكسندر إلى بحث فكرة جديدة أساسية هى إحدى الدعامات الرئيسية للمذهب، هذه الفكرة هى نظرية الطفرة أو الظهور الجديد، وتعبر هذه الفكرة عن صياغة لقانون كوتى عام للتطور ، وترتيب وجمع بين مراحل الوجود من وجهة نظر جديدة.

وتمثل هـذه الفـكرة - من النـاحية التاريخـية - استمـرار لفلسـفة سبنسر التطـورية وتعميـقا لها فى ضوء أخر تطورات العلم والفكر.

ويرجع مفهوم الطفرة إلى جورج هنرى لويس فى كتابه « مشكلات الحياة والعقل ١٨٧٥ problems of life and mind، لكن لهذه النظرية أثر أكثر حداثه فى نظرية التطور عند فيلسوف بيولوجى هو لويد مورجان Loyed Morgan، فقـد حـاول هذا الأخير أن يوجد حل وسط بين المذهب الآلى mechanism والمذهب الحيوى vitalism (*).

وكان الكسندر يدين لمورجان بفضل مباشر، ولكن الكسندر كان له

(*) أ كد أصحاب المذهب الآلى أن الأعضاء أو الكائنات العضوية ليست أكثر من بناءات فسيوكيميائية ، هذه العمليات هى نتيجة للإنتخاب الطبيعى.
أما أصحاب الاتجاه الحيوى فقد اكدوا -على العكس أن الكائن العضوى يمتلك قوة حيوية vital force أو طاقة عن طريقها تصل الحياة إلى الكمال .

الفضل فى تطبيق هذه الفكرة فى مجال الميتافيزيقا ، وادماجها فى كل عناصر مذهبه (١) .

مستويات الوجود ونظام الكيفيات الطافر:

ويصف الكسندر معنى الكيفية أو النموذج العام للطفرة أو الانبثاق حينما يصل الزمان- المكانى أو الحركة إلى درجة من التعقيد. هنا تنبثق الكيفيات. أولا: ما يسمى بالكيفيات الأولية primary qualities (مثل الحجم، الشكل ، العدد) التى هى حالات تجريبية أو شروط للمقولات، ثم يأتى بعد ذلك فى عملية الانبثاق الكيفيات الثانوية مثل (اللون ، والصوت، والتى تقف مع الكيفيات الأولية كما يقف العقل مع الجسم، ثم العمليات الحية أو المتعلقة بالحياة ، ثم العقل وأخيرا الألوهية (٢).

فالزمان المكانى عند الكسندر يمثل - بهذا المعنى - الأرضية التى تنبثق منها جميع مظاهر الكون وظواهره . فمن المكان الزمانى تنبثق المادية، ومن المادية تنبثق الصفات الفيزيائية الكيميائية ، وهذه تؤدى إلى انبثاق الكائنات الحية وأخيرا العقل.

والكون على هذا النحو يبدو فى نظر الكسندر كون ناقص فتطور

(1) Pass more: Jone: Hundred years of ph. p. 269:270.

(2) When space-time or motion reaches acertain degree of complexity qualities emerge: First, the so colled primary qualities such as size, shape, and number, which are empirical modes of the categories, then secondary qualties like colour, which stand to the primary qualities as mind stands to body, then living processes, then mind and Deity (A Hundred years of ph. p 274).

الكون لم ينته بالعقل، بل علينا أن نتوقع دائما إنبثاق تطورات أخرى، وعدم وقوف تطور الكون أو عدم بلوغه غايته يمثل سر عظمة الكون فى نظر الكسندر.

ويطلق الكسندر على نقص الكون الدائم اسم الألوهية .

فالكون الطبيعى به سر غامض يجعله دائما كونًا ناقصا من ناحية، ويجعل كل طبقة من الموجودات تتطلع إلى الطبقة التى تليها فى شوق وأمل من ناحية أخرى.

ومعنى ذلك أن لكل طبقة من الموجودات عند الكسندر ألوهية خاصة بها، تتمثل فى هذه الحركة الدائبة التى تدفعها إلى التطلع نحو الطبقة التى تليها فى المرتبة . وهذه الألوهية نفسها هى التى تؤدى إلى انبثاق أو بروز الموجودات بعضها عن البعض الآخر.

يقول الكسندر :

« الألوهية بالنسبة لكل مستوى من مستويات الوجود تمثل الصفة التجريبية للمستوى الذى يعلوها . ولذلك فهى صفة متغيرة تتغير كلما نما الكون فى الزمان » (1).

لكن إذا كانت المادة تخلع صفة الألوهية على الحياة لأنها لا تستطيع أن تنفذ إلى أسرارها، وإذا كانت الحياة تخلع صفة الألوهية على الإنسان لأنها لا تستطيع معرفة أسراره، فهل لنا أن نفترض وجود مستوى أعلى من الإنسان يخلع عليه الإنسان صفة الألوهية ؟ يجيب الكسندر بالإيجاب «

(1) Alexander (S) : space , time and Deity. vol II p.343-348.

الألوهية هنا ليست إلا مجرد شعور أو عاطفة تدفعنا إلى أن نتطلع إلى ما بعد ذلك، نحو صفات أعلى من العقل، أو نحو خصائص ثالثة (بالنسبة إلى خصائص المادة الأولية) تسمى بالقيم ، وتجعلنا تؤمن بوجود خصائص جديدة فوقنا[1].

نخلص من هذا إلى أن عالم الكيفيات التجريبية هو عالم انبثاق طافر وجدة خلاقة وتطور مستمر . فالكيف الأعلى ينبثق طافرا من مستوى الوجود الأدنى ويكون عنه كيف آخر أكثر علوا وهكذا. ويسمى الكسندر الصفة الناشئة حديثا باسم الصفة الطافرة. وعملية النشوء باسم الطفرة.

فالعالم التجريبى في التطور الطافر ينشأ من أساس أصلى هو المكان - الزمانى، الذي يتبدى على أنه جوهر العالم ويظل باقياً بعد طرح جميع الكيفيات والمقولات الطافرة فيه، هو اتصال حاضر فى كل شئ ومتغلغل فى كل شئ ، هو سيل من الحركات الخالصة ذات الطابع المكانى الزمانى.

إن الزمان المكانى اللامتناهى هو الأول وبالذات ،وقبل كل الموجودات إنه رحم التكثر وأصل المتناهيات التى ما هى إلا تشكيلات متعينة من المادة الأولى الزمانية المكانية.

وترتبط فكرة الانبثاق أو الطفرة عند الكسندر بمفهومه عن الألوهية وبنظرية التطور ، لأن الألوهية عنده تختلف عن تصور الأديان لها- كما سنرى فى الفصل الأخير - فالألوهية عند الكسندر تنبع من التطور الذاتى للكون ومن إنبثاق الموجودات بعضها عن بعض ، ولا تصدر عن خالق أو موجود بعينه كما تقر الأديان.

(1) Ibid: p. 408.

ويشبه الكسندر برجسون فى أنه جعل المذهب مفتوحًا . فألوهية الكون تتمثل فى حركته الخلاقة الدائبة وفى نقصه الدائم الذى يجعل دائرة تطوره مفتوحه دائمًا .

الفصل الرابع

الأخلاق والقيم فى فلسفة الكسندر

يصدر الإنسان أحكاما أخلاقية على أفعاله حين يصفها بالخير أو الشر، وتخضع علاقاته الاجتماعية والإنسانية لهذا الإطار الأخلاقى.

وعالم الغريزة الذى يحيا فيه الحيوان، هو عالم لا يعرف معانى الخير والشر ، ولا نستطيع أن نصف سلوك الحيوان بالفضيلة أو الرذيلة.

إن الفعل الاختيارى الحر، هو الذى يوضح لنا الغاية التى يسعى إليها الإنسان، ومن هنا كان الاختلاف بين أفعال الإنسان الحرة، وأفعال الحيوان الخاضعة للغريزة الآلية والضرورة.

والإنسان عقل وفكر وإرادة وحرية، ومن هنا فهو لا يتعادل مع أى كائن آخر في الوجود، لأنه اسمى الكائنات وأرفعها مكانة فى هذا العالم.

ونعرض الآن للأخلاق عند الكسندر لنرى مدى موافقتها أواختلافها مع هذه المعايير الأخلاقية الإنسانية .

بداية نقول أنه كان من الطبيعى أن يتمشى مذهب الكسندر الأخلاقى مع فلسفته الواقعية التى استمد عناصرها من المذاهب التجريبية الانجليزية السابقة عليه من ناحية ومع الخطوط العامة لنظرية التطور - التى تعد جزءا هاما وعنصرا حيويا من عناصر فلسفته - من ناحية أخرى.

وقبل أن نعرض لمذهبه الأخلاقى علينا أولا أن نلقى الضوء على المذاهب الأخلاقية التطورية التى استمد منها مذهبه الأخلاقى فى مراحله الأولى لنرى كيف أفاد منها وما أضافه إليها.

ويمكن القول بأن الكسندر قد استمد عناصر مذهبه الأخلاقى من المذهب الطبيعى التطورى على يد اتباعه هربرت سبنسر، ليسلى ستيفين.

يرى سبنسر H. Spencer (١٨٢٠ : ١٩٠٣) وأتباعه من التطوريين

أن مبادئ الأخلاق لا بد وأن تخضع لقوانين التطور وانتخاب الطبيعة وتنازع البقاء ، بمعنى أن يبقى من هذه المبادئ ما يصمد للتجربة وينقرض منها ما لا يقوى على النضال.

والخير هو ما يساير أغراض الحياة، والشر هو ما يتعارض مع أهدافها.

ووظيفة الأخلاق هى أن تساعد الفرد على أن يحيا ويتكيف مع بيئته ، فلنقبل من الأخلاق ما يلائم الحياة، ولنرفض منها ما يعترض سبيلها ومجراها.

والحياة عند سبنسر تلاؤم أو تكيف بين الكائن الحى وبيئته، وكمال الحياة مرهون بهذا التلاؤم، فالأخلاق إذن تقوم على الملاءمة بين حياة الفرد وقوانيها الأساسية، وهذه الملائمة - فيما يرى سبنسر- لم تحدث من أول الأمر، ولكن قانون التطور يضمن لنا أنها ستتم فى المستقبل.

وتحدث الملاءمة أيضا عن طريق تغيير نمط المجتمع أى عن طريق الانتقال من الحالة العسكرية للمجتمع إلى الحالة الصناعية التى تسمح للأفراد بالتعاون الإرادى.

والحياة الخلقية عند سبنسر تتحرك بنا نحو مثل أعلى يحقق الإنسجام بين مطالب الفرد والمجموع.

وفى هذا يختلف سبنسر عن غيره من التطوريين - على نحو ما سنرى- باعترافه بوجود غاية مطلقة يتجه إليهاسلوك الإنسان وبالتالى

معالجة الأخلاق من وجهة نظر غائية (١).

أما السير ليسلى ستيفين Lselie Stephen (١٨٣٢ - ١٩٠٤) فقد تضمن كتابه علم الأخلاق The science of Ethics ما يمكن أن يعد أنضج وأكمل محاولة لبناء الأخلاق على أساس فلسفة تطورية. ويعد مذهبه الأخلاقى فى هذا الكتاب مزيجًا من تجريبية هيوم ونفعية مل وتطورية سبنسر. تأثر بمل اولا ثم بداروين وأخيرا بسبنسر، وأدى به هذا إلى الانسحاب من الكنيسة والتخلى عن مركزه الدينى عام ١٨٨٥ - أعلن أن التجربة هى المصدر الوحيد لمعارفنا وهو فى هذا متشبع بالتراث التجريبى الانجليزى ابتداء من هيوم.

وفى ميدان الأخلاق تأثر بالأخلاق التطورية عند سبنسر ، ولكنه تجاوز هذه الأخلاق . فكتابه علم الأخلاق ليس مجرد تكملة لرسالة كتاب سبنسر«معطيات الأخلاق the data of ethics إنما هو يمثل تقدما حقيقيا عليه».

والأخلاق عند ستيفن - حسب عنوان كتابه - يمكن أن تبحث علميا وينبغى أن تطبق عليها المناهج العلمية ، ومن ثم فمن الواجب أن تحرر الأخلاق من كل تأمل ميتافيزيقى وجزاء دينى وتقتصر على التزام حدود التجربة.

ووظيفة الأخلاق - طبقا لذلك - هى وصف الوقائع الأخلاقية وتحليلها كما هى فى التجربة. إذن البحث فى الأخلاق يتشابك - فى معظم الأحيان-

---

(١) راجع هنا : رسالتنا للماجستير : هربرت سبنسر وفلسفة التطور : الفصل الثالث من الباب الثالث : الأخلاق التطورية عند سبنسر ص ٢٠٩-٢٣١،

مع الأبحاث فى علم البيولوجيا وعلم النفس والاجتماع ، ومن هذه العلوم تستمد الأخلاق كل تبصر أصيل تكشف عنه.

أول ما ينبغى فعله هو تحديد علاقة الفرد بالجماعة وذلك بدمجها فى النسيج الاجتماعى تماما ، فلا يمكن أن نتصور الفرد على أنه وحدة لا تتجزأ أو أن المجتمع على أنه مجرد مجموع لمثل هذه الوحدات ، وإنما تكون المحصلة النهائية علاقة عضوية يكون فيها المجتمع بوصفه كائنا اجتماعيا مشتملا على الكائن الفرد بوصفه جزءا من كيانه.

وهنا يستخدم ستيفن لفظ « النسيج الاجتماعى social tissue للدلالة على الكل الاجتماعى ، بمعنى أن الفرد لا يوجد بمعزل عن المجتمع ،وهو يعبر عن مصالح المجتمع حتى لو بدا أن الدوافع الأنانية هى مصدر سلوكه.

المعيار الأخلاقى سيصبح - ليس سعى الفرد إلى تحقيق اللذة أو السعادة وإنما هو صحة الكائن العضوى الاجتماعى وكفاءته فالفعل يكون خير من الوجهة الأخلاقية حين يؤدى إلى تقدم ونهوض حقيقى فى حياة الجماعة. والهدف الأخير لكل أخلاق إنما هو سلامة النسيج الاجتماعى وقوة كفاءته وحيويته،ولا يكون السلوك متمشيا مع القانون الأخلاقى إلا بقدر ما يتجه إلى تحقيق هذه الغاية (١).

وإذا كان سبنسر هو الذى وضع أساس النزعة التطورية فى الأخلاق، فإن ستيفن هو الذى أكمل عمله وعمق فكرته.

وقد واصل الكسندر فى كتابه « النظام الخلقى والتقدم» مذهب سبنسر وستيفن الأخلاقى ، أخذ عنهما النظرة الواقعية للأخلاق باعتبارها علم

---

(١) رودلف متس : الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام حـ ١ ص ١٥٩ وما بعدها.

تجريبى يخضع للبحث العلمى ويبتعد عن التأملات الميتافيزيقية ، ووظيفة الأخلاق باعتبارها وصف الظواهر وتحليلها كما تبدو فى الخبرة الحسية والواقع التجريبى ، وإقامة الأخلاق على قانون التطور.

أفاد الكسندر إذن من هذه المذاهب التطورية ، ونسج منها – بعد إضافته إليها – خيوط مذهبه الأخلاقى فلنعرض الآن للأخلاق التطورية عند الكسندر والتى تمثل المرحلة الأولى من مراحل تفكيره الفلسفى ثم نعقبها بعرض للأخلاق الإجتماعية أو الأخلاق بوصفها قيم إنسانية وذلك كما عرضها فى كتابه التالى : المكان والزمان والألوهية » ثم أخيرا الأخلاق بوصفها فن أو نوع من أنواع الفن وذلك كما أوضحها فى كتابه « الجمال وأشكال أخرى للقيمة».

١ – الأخلاق التطورية :

لقد كان مذهب الكسندر الأخلاقى ، فى أفكاره الأساسية وفى شروحه التفصيلية معا، تطبيقا دقيقا للمقولات التطورية على الحياة الأخلاقية البيولوجية التى سارت فى ركاب المذهب التطورى كما تمثل عند دارون وسبنسر ، والتى ظهر أقوى تعبيرا لها عند ليسلى ستيفن فى كتابه «علم الأخلاق» كماسبق أن أوضحنا.

فى عام ١٨٨٨ حصل صمويل الكسندر على جائزة جرين فى الفلسفة الخلقية وذلك عن كتابه «النظام الخلقى والتقدم» Moral order and progress، وفى هذا الكتاب يظهر أثر دارون وسبنسر وستيفن واضحا على تفكير الكسندر الأخلاقى.

يعرف الكسندر الخير بأنه التقدم أما الشر فهو الحركة العكسية أى

التأخر أو الارتداد إلى الوراء.

إن مهمة الأخلاق هى تحليل التصورات والتمثلات الأخلاقية ومشكلتها الأساسية هى بحث معنى الخير والشر، الصواب والخطأ.

ويربط الكسندر بين الأفعال الأخلاقية والظواهر الكونية في تطورها على هذا النحو التالى: « إننا نقظر إلى الأخلاق على أنها علم من الممكن شرحه وإخضاعه لقوانين عامة وعالم الأخلاق لا يختلف فى هذا عن عالم الكيمياء أو الفيزياء . وذلك لأن تجربتنا تحتوى من بين وقائعها على مجموعة الأفعال البشرية ، وهذه الأفعال لا تقف وحدها فى عزلة، بل توجد وسط وقائع الكون وعلى الأخص وسط وقائع الحياة فى حركة تطورها[1].

ولما كانت الأخلاق إجتماعية فى أساسها ، فإنها تختص أيضا بالعلاقة بين الفرد وبين العالم المحيط به، وبمكانه داخل الطائفة الاجتماعية التى هو عضو فيها .غير أن الأخلاق لا تقتصر على وصف الظواهو والوقائع الأخلاقية على أساس المثل الأخلاقى الأعلى، وبدراسة مسألة التقدم الأخلاقى.

فالأخلاق عند الكسندر – كما هى عند ستيفن – مطبوعة بطابع اجتماعى ، تهتم بتحليل المعانى الخلقية وتعنى بتجديد علاقة الإنسان بالعالم الذى يحيطه ، وقوام هذا كله عند الكسندر نظرية التطور.فمحك الأخلاقية هو قانون الانتخاب الطبيعى ، ومقياس المثل العليا واختبارها لمعرفة أصلحها هو الجدارة الاجتماعية.

إن الحياة الخلقية عند الكسندر كما كانت عند سبنسر وستيفن–

(١) د.يحيى هويدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ص ١٥١.

عملية انتخاب طبيعى أو تنازع على البقاء يبقى فيه الأصلح أى النوع الذى يكون أكثر توازنا

فالانتخاب الطبيعى عملية تهدف بها الأنواع إلى تحقيق السيادة لنفسها، فيسود أحدهما ويبقى .. ويكون النزاع فى عالم الحيوان بين أفراد أو مجموعات أفراد ينقرض بعضها ويبقى الصالح منها ، وليس هذا هو الحال فى عالم الأخلاق، فإن حرب الانتخاب الطبيعى فى الشئون الإنسانية لا تكون موجهة ضد الضعاف من الأفراد بل تكون ضد مثلهم العليا وأساليبهم فى الحياة.

وفى عالم الحيوان تولد بعض أفراده مزودة باستعدادات طبيعية تجعلها أصلح للبقاء من بعضها الآخر، ويرث صغارها هذه الاستعدادات فتصبح أجدر بالبقاء من الحيوانات التى تفتقر إليها.

أما فى عالم الأخلاق فإن الاهتمام ينصرف عن الأفراد إلى العقول ، إذ بالتفكير العقلى قد ينزع الإنسان (أو بعض الناس) إلى مثل أعلى للسلوك، فعلى سبيل المثال، يضيق باستعباد المرأة ويطالب بتحريرها من قيود الاستعباد(*)، ويقف وحده أو مع قلة من أصدقائه ينتصرون لمبدئه، وقد يثير دفاعه عن فكرته سخرية الناس وضيقهم ، فإن كان مصلحا أصيلا كابد العناء من أجل فكرته ، وواصل الدعوة لها حتى تأخذ فى الانتشار بين الناس، ويتحول خصومه إلى التمسك بأسلوب السلوك الجديد الذى يبشر به، ويقوى الرأى الجديد يوما بعد يوم حتى يحتل آخر الأمر عقول الأكثرية أو يشيع بين الناس جميعا

(*) راجع هنا: موقف مل من قضية المرأة ومطالبته بحريتها من رسالتنا للدكتوراه « النفعية» بين جون ستيورت مل ووليم جيمس الفصل الثانى من الباب الثالث ص ١٢٠-١٣٥.

وبهذا يقوم الإقناع والتعليم فى الأخلاق محل نشوء الأنواع وانقراض ما لا يصلح منها للبقاء.

فالإقناع فى مجال الأخلاق يقابل استئصال المنافس فى العالم الطبيعى.(١)

أخذ الكسندر إذن بفكرة الانتقاء الطبيعى وحاول تطبيقها – بمعنى مغاير– على ميدان السلوك الإنسانى بوصفه المجال الصحيح للأخلاق.

فالانتقاء الطبيعى فى عالم الحيوان يختلف عنه – طبقا لألكسندر– فى العالم الإنسانى. فبينما هو عند الأول صراع فى سبيل الحياة بين الأفراد ينتهى بانقراض الأضعف وبقاء الأقوى فى نوع معين بوصفهم الأفضل تكيفا مع البيئة ، فإنه فى الجانب الآخر عند الإنسان صراع بين أفكار أو عقول.

الأفكار الأخلاقية يتنافس بعضها مع البعض ، وهو الصراع الذى تتغلب فيه الأفكار التى هى أكثر فاعلية وحيوية طبقا لقانون الانتقاء ، على الأفكار الضعيفة وتقضى عليها .

وهكذا فإن القانون الذى يسير تبعا له ظهور الأفكار الأخلاقية ونموها وبقاؤها أو زوالها . هو نفس القانون الذى تسير تبعا له العمليات المناظرة فى الأنواع الحيوانية أعنى قانون الانتقاء الطبيعى.

لكن ما معنى هذا القانون فى العالم الأخلاقى؟ وبأى معيار يمكننا أن نميز الأفكار الأخلاقية الأقوى من الأضعف ، والخيرة من الشريرة ؟

يهتدى الكسندر إلى هذا المعيار فى فكرة التوازن التى كانت لها أهمية

---

(1) Alexander (S) : Moral order and progress

نقلا عن : د. توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق : ص ٢٤٩ : ٢٥٢.

حاسمة بالنسبة إلى موقفه. ومجمل هذه الفكرة أن خيرية الفعل الأخلاقى وصحته تنحصر فى أن العناصر المتعددة (من بواعث ونوازع وميول) والتى تجتمع سويا ويكون بينها تضارب تتعادل بعضها مع البعض ، ويتكيف بعضها مع البعض، بالاختصار فإنها تكون فى حالة توازن (١).

فليس المثل الأخلاقى الأعلى إلا تكيف العناصر مع النظام الأمثل داخل كل تحقق فيه التوازن ، وعلى هذه الحقيقة ذاتها يرتكز استحساننا لفعل ما أو تقديرنا له فى حكم أخلاقى منفصل.

والحاسة الأخلاقية إنما هى الحاسة الطبيعية التى تجد نفسها في توازن مع المثل الأخلاقى أو فى توحد معه.

ولو نظرنا إلى الأمر من وجهة نظر الفاعل الأخلاقى لكان لنا أن نقول إن المشاعر التى ينبثق عنها الفعل الأخلاقى ليست فئة خاصةمن المشاعر، وإما هى مجرد مشاعر عادية فى حالة تكيف متوافق، وهذا يعنى عندما يطبق على الحياة الاجتماعية أننا وصلنا إلى توازن بين أنفسنا وأقراننا ، أو بين الفرد والجماعة.

وهكذا فإن الغاية الأخلاقية هى توازن السلوك الأخلاقى وهذا هو هدف الفعل الإنسانى ومعياره معا. وهو فى رأى الكسندر هدف أرفع من جميع المثل العليا الأخرى التى تفترضها الأخلاق ، من حيث أنه يشتمل فى ذاته عليها كلها : فهو يشتمل على المثل الأعلى للكمال ولتحقيق الذات ، ولمبدأ تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ، ولمبدأ الحيوية الاجتماعية ففى هذه المثل كلها تستهدف تحقيق توافق منسجم بين قوى

---

(١) راجع هنا مفهوم التكيف والتوازن عند سبنسر.

الحياة الأخلاقية والاجتماعية ، وحيث لا يوجد هذا التوازن لا يبلغ المثل الأعلى للخير.

هذا عن الخير الذى يتحقق فى التوازن ، فماذا عن الشر ؟ يعرف الكسندر الشر بأنه ما يرفض أو يختفى فى الصراع مع الخير، فعندما نذم فعلا قبيحا لا نعنى سوى أن المعيار الذى يخضع له هذا الفعل ليس هو السائد فى الوضع الراهن للمجتمع ، وأنه بالتالى يقلب التوازن الاجتماعى لهذا الوضع.

وقد يتحول ما كان من قبل خيرا إلى شر الآن، إذا كان المعيار الأخلاقى قد تغير فى هذه الأثناء.

ورفض فعل يعنى هزيمة مثل أعلى إنهار فى الصراع مع مثل أعلى ناجح ، وما الأخير إلا النوع الجديد الذى انتصر والذى أقام انتصاره هذا المعيار السائد حاليا.

التقدم progress إذن أساس الأخلاقية ، ولا يمكن أن توجد مبادئ أخلاقية مطلقة لا تتغير ، ما دامت الحياة التى تنبثق منها المعايير الأخلاقية فى حالة تطور مستمر . وليس كل مثل أخلاقى أعلى إلا وقفة قصيرة فى عملية الانتقاء من مثل أعلى إلى أخر.

ولما كانت تظهر على الدوام ظروف وعلاقات جديدة ، فلا بد من إعادة تحقيق التوازن الأخلاقى بدوره من جديد على الدوام.

وعلى ذلك فليست ماهية الأخلاق سكونية، وإنما هى حركية، وهي تطور لا ينقطع.

وقد أكد الكسندر هذه الفكرة تأكيدا أقوى من تأكيد سبنسر نفسه لها،

ذلك أن سبنسر قد ذهب إلى أن الأخلاق تزداد اقترابا من الطابع المطلق بقدر ما يتقدم تكيف الإنسان مع بيئته، بحيث يتوصل عند نهاية النمو أو التطور إلى حالة من التكيف التام التى تسود فيها معايير أخلاقية مطلقة.

أما عند الكسندر فالتكيف معناه يتطور باستمرار أى ليس تكيف كامل أو تام- كما هو عند سبنسر -بل يعنى عملا مشتركا بين الفرد وبيئته، يتوافق فيه كل من الطرفين مع الآخر. ولما كانت البيئة تتغير كالفرد، فإن عملية التكيف لا تكون من جانب واحد، بل هى عملية إنتقائية من كلا الجانبين.

وبإدخال مفهوم التقدم جعل الكسندر الأخلاق تطورية حركية مفتوحة، ولم يجعلها سكونية مغلقة وهو بهذا يقترب من برجسون ويبتعد عن سبنسر.

والمبدأ الأخلاقى الأعلى عند الكسندر هو التعاون الاختيارى بين أعضاء المجتمع من أجل صالح الكل. وفى هذا يقترب الكسندر من ليسلى ستيفن، كما يستخلص القاعدة الأخلاقية التى يعبر عنها: « إجعل العالم أفضل مما وجدته» وفى كل هذا تقترب الأخلاق عند الكسندر من الأخلاق التى تنادى بالتطور والتغير من أجل جعل العالم أفضل،وهذه نزعة تفاؤلية فى مجال الأخلاق.

يقول ديوى :« كل شئ فى حياة الإنسان قابل للتغير تغيرا يجعله أكثر ملائمة لظروف الحياة، ويطالب ديوى أن يكون « النمو» أو التحسن أو إعادة البناء هو الغاية التى ننشدها من الأخلاق.

ويعترف ديوى أن لمذهب التطور فضل عظيم على الأخلاق لأن فكرة التطور تتصل بالنمو المتصل والتقدم.

والفلسفة التى تأخذ بالتقدم تدين فى الوقت نفسه للتفاؤل وهذا يفتح أفاقا جديدة باستمرار.(١)

وإذا كان الكسندر قد بدأ نظريته الأخلاقية بمنظور تطورى إلا أن هذه المرحلة لم تدم طويلا، فسرعان ما تخلى عن ربط الأخلاق بالكون والحياة وأصبح ينظر إلى الأفعال الأخلاقية بوصفها قيم أهم ما يميزهاأنها إنسانية صرفه ولا وجود لها في عالم المادة والحياة.

لهذا سنعرض الآن للأخلاق الاجتماعية أو الإنسانية أو بوصفها قيم وذلك كما عرضها فى كتابه الرئيسى: « المكان والزمان والألوهية » وسوف نرى أن أفكاره فى المرحلة الأولى ما زالت لها تأثير قوى عليه حيث نجد أفكار مثل التوازن ، التوافق، التكيف ، التقدم.

ولكن الكسندر يؤكد أن هذه الأفكار قد احتلت معان جديدة إلى حد كبير فى المرحلة التالية حيث نجد أن الأخلاق لم تعد تعالج من منظور علمى، بل أوضح الكسندر أن هناك فارق بين الخيرية والحق أو بين الأخلاق والعلم.

٢ - الأخلاق الاجتماعية أو الإنسانية :

الفرق بين الخيرية والحق أو بين الأخلاق والعلم Defference of goodness and thruth

يرى الكسندر أن الخير والشر الأخلاقى يختلفا فى طبيعتهما عن الخير والشر بالمعنى العام . فالخير الأخلاقى – وهو أهم ما يميز الإنسان– ينتمى إلى السلوك ويصدر عن الإرادة وهو نو طبيعة اجتماعية وتختلف

---

(١) راجع هنا كتابنا: القيم الأخلاقية فى الفكر الإسلامى والفكر المعاصر : الفصل الخامس: الأخلاق عند جون ديوى ص ١١٢–١١٩.

الأخلاقية عن العلم أو الخير عن الحق فى أن الأولى ممارسة أو ذات طابع عملى، بينما العلم نظرى أو تأملى.

من هذا الفارق الجوهرى بينهما تنبع كل مظاهر الاختلاف الأخرى(١).

وفى مقال عن الإرادة والصدق بدأ الكسندر بتعريف الخير والشر ، عرض للصواب والخطأ فى ضوء مفهوم الخير والشر. ورأى أن العمل أكثر شمولا من التعلم.

العلم هو الحقيقة كما يوجدها العقل الذى يفكر بصدق، وهذا العقل يحكم باتساق مع أحكام العقول الأخرى. أما الاتساق بين الأفعال (أى فى مجال الأخلاق) فيحدد عن طريق الشخصية الإنسانية ، وأفعال الإرادة.

ففى الأخلاق ترتبط أفعال الإرادة بعلاقات خارجية معينة أو أشياء واقعية، فهناك علاقة وثيقة بين الذات والموضوع فى مجال القيم والأخلاق،

وطبقا لهذا يرى الكسندر أن كل أفعالنا ترتد إلى البيئة-All our ac tion in response to the environment لكن أكثر هذه الأفعال أهمية هو ما يتعلق بالأفعال الأخلاقية ، لأن للأخلاق صيغة اجتماعية، فالأفعال لا تتعلق بالفرد وحده ولكن بأقرانه من البشر fellow men، فهم أنفسهم موضوعات التقييم.

طبيعة الأخلاقية: Nature of morality

يقول الكسندر :« يمكننا تعريف الأخلاقية بأنها التكيف – تكيف الفعل الإنسانى للبيئة من خلال ظروف إجتماعية، أو مجموع الأفعال التى يقبلها الإنسان من خلال شروط تفرضها البيئة (٢).

(1) Morality differs from science or knowledge in the proper sense in that morolity is practical and science speculative. (space, time and deity -vol II. ch ix. p.273

(2) Ibid p: 274

فالأخلاق لها صبغة إجتماعية عند الكسندر، لأنها تنهض من الرغبات والإرادات التى تسعى إلى الاشباع ، وفى محاولة إشباع هذه الرغبات يسعى الفرد إلى الاتصال بالأخرين والاندماج معهم إما بطريق التعاون أو المنافسة. فنحن نتعاطف أولا نتعاطف – كما يقول آدم سميث– مع ميول ودوافع الأخرين.

ويتفق الكسندر فى هذا مع ما أقره مل وجيمس حيث أن للأخلاق طابع إجتماعى عندهما.

يقول مل :« الرغبة فى أن يصبح الإنسان فى وحدة واتصال مع أقرانه هذا مبدأ قوى فى الطبيعة البشرية. الدولة الاجتماعية أكثر ضرورة للإنسان، وهو لا يستطيع أن يتخيل نفسه إلا بوصفه عضوا فى جماعة» هكذا يؤكد مل وجود العاطفة الاجتماعية فى مجال الأخلاق. وهو يرى أن هذا الشعور بالتعاطف الاجتماعى يمكن تقويته عن طريق التربية والتعاون، والتقدم والحضارة [١].

أما جيمس فيؤكد هذا الطابع الاجتماعى أيضا فيقول : « إن الخطوة الأولى فى الفلسفة الأخلاقية هى إبانة أنها لا يمكن أن تتحقق فى عالم لا إنسانى، والعلاقات الخلقية لا يمكن أن تتأرجح فى الفضاء [٢].

الخير والتكيف :

يرتبط مفهوم الخير عند الكسندر بفكرة التكيف أو التوازن . فهو يرى أن الإرادة الخيرة هى تلك التى تتسق مع إرادات الجماعة الأخرى، بينما الإرادة الشريرة هى التى تفشل فى عملية الاتساق أو التكيف مع الأخرين.

---

(١) راجع هنا –رسالتنا للدكتوراه ، النفعية بين جون ستورت مل ووليم جيمس ص ١٥٤.

(٢) وليم جيمس : إرادة الاعتقاد . ص ٨٠.

ويعرف الكسندر الفعل الأخلاقى الخير بأنه « الفعل الذى يحقق السعادة لإرادة الجماعة أو للمجموع collective will وليس لإرادة الفرد الشخصية فقط.

فالفعل يكون خير حينما يكون نابع من الفرد ولكن لا يتعارض مع ظروف المجتمع أو مصالح الآخرين ، وهنا أيضا يتفق الكسندر مع ما جاء به مل من قبل.[١]

اتحاد الذات والموضوعات فى الخيرية Union of mind and objects in goodness

يرى الكسندر أن الخير – مثل الحق – هو إتحاد الذات بالموضوع أو العقل بالوقائع الخارجية.يقول الكسندر : أنا أعنى بالأفراد إتحاد العقل مع الجسم، ويتم الإشباع للأفراد طبقا لقوانين أخلاقية، تكون نسق التنظيمات الاجتماعية . والتنظيمات الخيرة هى التي يوجدها الإنسان حين يستطيع الحياة في بيئته ويتكيف معها والأفراد التى تتصف بالأخلاقية هى تلك القادرة على تنمية حياتها من خلال الظروف الخارجية، وهذا يتم عن طريق الاجتماع وتكيف السلوك الذى يتم الموافقة عليه بالتبادل.

الأخلاقية إذن تعنى نمط من الوجود تنظم فيه العواطف أو الإرادات تنظيما اجتماعيا ، فطبيعة الإنسان تدفعه للاجتماع ، لأن الإنسان لا يوجد خارج المجتمع، والمجتمع ليس عمل فرد واحد بل هو نتاج التعاون أو التبادل المفتوح Open eyed course[٢].

والخير طبقا لهذا هو السلوك الذى يحقق الإشباع للفرد مع مراعاة

---

(١) الغاية من الفعل الخلقى فى الإسلام عند مسكوية هى سعادة الفرد والمجتمع ، الأخلاق ذات طابع اجتماعى.

راجع فى هذا كتابنا القيم الأخلاقية فى الفكر الإسلامى والفكر المعاصر ،الفصل الثالث ص ٦٥:٧٣.

(2) Alexander (S): space, time and Deity vol II. Ch.ix p.278.

حقوق الأخرين. فالفرد يكون خيراً بقدر ما يمثل الارادات الجمعية للمجتمع ،
الفرد خلية صغيرة تعكس المجتمع الأكبر.

الشر الأخلاقى :

يرى الكسندر أن الشر الأخلاقى يطابق الخطأ فى التأمل، سواء أكان شر فردى أو خاص بالسلوك العام . فكما أن الخطأ حقيقة ، لكنها ليست صادقة، فالشر حقيقة لكنها ليست خيرة أى ليست فى إتساق مع ما هو خير.

الأخلاقية أو الخير هى « تحقيق الإشباع وإيجاد توزيع منظم للرغبات أما الشر فهو خطأ هذا التوزيع أو التوزيع الخاطئ mis distribution . الرذيلة vice هى الشخصية التى ترغب فى هذا التوزيع الخاطئ، والفضيلة virtue هى التى تحقق التوافق أو الانسجام فى هذا التوزيع.

ويرى الكسندر أنه لا يوجد فى الطبيعة أو فى أنفسنا خير أو شر بالمعنى المطلق ، بل يمكن أن يتحول الشر إلى خير، والعكس صحيح.

يقول الكسندر : « لا أحد منا يمكن أن يكون فاضلا تماما أو بطريقة مطلقة. non of us completely virtuous، كل منا يجاهد باستمرار من أجل تحقيق الخير ، وذلك بقدر ما يتحقق فى داخله الوعى القبلى أو الجماعى.

ويقدم الكسندر نماذج توضح أن الخير أو الشر ليس مطلق فيقول: « شرب الخمر ليس شر فى ذاته أو شر مطلق ، ما هو شر هو الإفراط فى الشرب أو الإدمان intemperance. وهذا نفسه يكون مشروع فى بعض الحالات وغير مشروع فى حالات أخرى. فالإشباع التام لهذا الانفعال قد يؤثر على صحة الإنسان أوعمله أو تعامله مع الآخرين ، وهنا يكمن الشر.

فالإنسان الذى يشرب الخمر كثيرا يعمل بكفاءة أقل وهكذا .

مثال آخر: «اللص لديه شجاعة وإقدام ، هذه الخصائص قد تكون نافعة لو أحسن استخدامها فتؤدى إلى الخير، لكنه يسئ استخدامها فيصبح شرير . هكذا هناك تداخل بين الخير والشر أو بين الفضيلة والرذيلة ويمكن أن تتحول احداها إلى الأخرى بالممارسة والتجربة. ولهذا يمكن أن يتحول الفرد الشرير إلى إنسان خير وذلك عن طريق تصحيح السلوك.

ومن ناحية أخرى ، بعض الرذائل كانت قديما ينظر إليها كفضائل مشروعة، مثال ذلك الزواج عن طريق الأسر لكنها أصبحت غير مناسبة فى ظل الظروف المتغيرة. وهذا سيقودنا إلى فكرة أخرى سنعرضها حالا هى أن الاخلاقية تخضع للتطور والتقدم.

ونخلص من هذا إلى أن الشر ليس مطلقا ، لكنه يمكن أن يستبدل -تحت ظروف أخري -إلى الخير أو أنه خير وضع فى غير محله evil is not wholly evil, it is misplaced good.

التقدم فى الأخلاق Progress in moral:

الأخلاقية ذات طبيعة إنسانية ، لهذا فهى تخضع لظروف المجتمع الخارجية فى وجودها ، يتبع هذا أن الأخلاق فى تطور مستمر. فالأنظمة الأكثر كمالا تتقدم بقدر ما تتاح الفرص- فرص تكيف الإنسان أولا مع الظروف المحيطة به (البيئة) وثانيا مع أقرانه من البشر.

ويرى الكسندر : أن هذا الموضوع قد عرض بطريقة تدعو إلى الإعجاب عن طريق توماس هل جرين فى كتابه «المشكلة الأخلاقية» فالطبيعة البشرية تحتاج دائما إلى توسيع العلاقات الاجتماعية وإعادة النظر للمعايير الأخلاقية وتغير فى نمط السلوك وفقا لمعايير المجتمع.

فما هو خير أو حق يبقى كذلك من خلال الظروف الاجتماعية التى

يندرج تحتها الخير أو الحق.

الخيـر بالمعنـى العـام goodness in general:

يعترف الكسندر أن الخير لا يقتصر على مجال الأخلاق والإنسان وحده بل إن الخير موجود بالمعنى العام، فهو فى عالم الحيوان ، النبات حتى الأشياء الجامدة هى خيرة حينما تكون قادرة على أن تعمل بجد، كالسكين الجيد هو الذى يقطع جيدا . فالشئ يكون خيرا حينما يشبع أو يحقق الرغبة، ويكون شرا حينما يحبطهما أو يخيبها .

« إن الفعل يكون خير بقدر ما يحقق اللذة، ويكون شر حينما يحمل الألم لصاحبه» Whatever brings pleasure when it is used is so for good and whatever carries pain is so for evil .[1]

وطبقا لتكيف الحياة مع الظروف الطبيعية عن طريق الانتخاب الطبيعى توجد علاقة بين نتائج الفعل (السرور– اللذة– السعادة) والقدرة على الفعل ذاته. فالنمط الناجح هو الذى يحقق المنافسة أو القادر عليها، بينما النمط الفاشل هو الذى يعجز عن تحقيق هذا .

الخلاصة : أن الكسندر وصل بنا إلى نتائج قريبة جدا مما أقره فى المرحلة الأولى حينما كان تأثره بالمذهب التطورى شديدا وهو يعترف بهذا فى نهاية الفصل الخاص بالأخلاق والذى عرضه فى كتابه التالى« المكان والزمان والألوهية » بأن أفكاره التى عرضها هنا قد استمدها من أفكاره السابقة [٢].

(1) The general Conception of morality used in this section compare: Moral order and grogress.(London 1889).
(2) Ibid: p. 282.

نقد الكسندر لمذهب كانط فى الإرادة .(*)

من منطلق مذهب الكسندر الاجتماعى فى مجال الأخلاق، يعرض لنقد كانط حول مفهوم الإرداة فيقول :« أحيانا يفترض كانط أن الخيرية تنتمى إلى الإرادة فى ذاتها كوظيفة أو كعمل ذهنى خالصas mere mental function ، وهذا خطأ لأن الإرادة تتفاعل مع الموضوعات الخارجية فى إيجاد التنظيمات الاجتماعية.

ويقرر الكسندر أن فشل كانط يرجع إلى أنه تصور الإرادة التى توجد دون النظر إلى موضوعاتها الخارجية، وبحث فى معيار الخيرية من خلال خصائص صورية للإرادة ، لا تتفق مع الواقع التجريبى. كان شغوفا أن يحرر الأخلاقية من النظر إلى نتائج الفعل لدرجة أنه تغافل عن إدراك أن للإرادة وجود تجريبى وتخضع للحدود التجريبية.

يقول الكسندر : أنه بعبارة الاتساق بين الإرادات « فإننا نعبر بطريقة أكثر دقة عن الطابع الاجتماعى للأخلاقية. فالإرادات عند الكسندر لا تقتصر على جانبها الذاتى – كما هو الحال عند كانط، بل لها طابع

(*) جعل كانط الإرادة ترتد إلى قانون أخلاقى أولى بدلا من الطابع الأمبيرقى لها . فهو يرى أن الإرادة الخيرة هى الشئ الوحيد الذى يمكن أن نعده خيرا على الإطلاق دون أدنى قيد أو شرط ، فكل المواهب والنعم التى نحصل عليها ونتمتع بها كالمال والجاه والثروة وما إلى ذلك لا يمكن أن تكون بمثابة خيرات فى ذاتها لأنها قد تستخدم لفعل الخير أو الشر.أما الإرادة الخيرة فهى الشئ الوحيد الذى يمكن أن يعد خيرا فى ذاته لأنها لا تستمد خيرتها من المقاصد التى تحققها بل من باطن ذاتها باعتبارها الشرط الضرورى لكل أخلاقية . فالإرادة تظل خيرة حتى ولو عجزت ماديا عن تحقيق مقاصدها .

(راجع هنا : مذهب كانط الأخلاقى ومفهوم الإرادة الخيرة من كتابنا القيم الأخلاقية فى الفكر الإسلامى والفكر المعاصر . الفصل الرابع ص ٩٢ وما بعدها).

موضوعى يتحقق فى إتساقها الذاتى مع موضوعاتها الخارجية.

فالأخلاق عند الكسندر تظهر نتيجة دخول العقل بالتنسيق والتهذيب على وقائع معينة هى عواطفنا ورغباتنا وإرادتنا. وللإرادة مظهر خارجى يتمثل فى الواقع أو الموضوع الخارجي، ولها محتوى داخلى يتمثل فى المعايشة الداخلية enjoyment. « الإرادة إذن هى دائما ارادة لشئ ما، وهذا الشئ غالبا ما يكون حقيقة خارجية، هى موضوع الإرادة، حقيقة معايشة هى محتواها وليس موضوعها »(١).

وتصبح الإرادة خيرة – عند الكسندر حينما تحقق التوافق أو التوازن أو الإشباع التام بين أفعال الفرد الشخصية وأفعال البشر المحيطين به. وهذا ما يسمى بالخير الأخلاقى. وترتفع الأخلاقية بقدر ما تحقق هذا التوازن، وبقدر ما تتفق مع شروط الحياة الاجتماعية وتتكيف معها. فالسلوك الخير ليس حكم أولي– كما ذهب كانط – وإما يتضمن السلوك الخير العقلى مع موضوع القيمة – الاتساق بين رغباتى ورغبات الآخرين، الاتساق مع المعايير الأخلاقية التى تظهر فى المجتمع.(٢)

٣ - الأخلاقية كفن :

بعد أن عرضنا للأخلاق التطورية عند الكسندر بوصفها تمثل المرحلة الأولى من مراحل تطوره الفلسفى، وكما عرضها فى كتابه « النظم الأخلاقى

(1) The will is always will for something, and that the object of the will, or it is some enjoyed fact, and then not the object of the will but the contents of it. (space, time and Deity vol II p. 276.

(2) Alexander (S): space , time and Deity vol II. ch. Ix p.244, 246.

والتقدم» ، ثم الأخلاق الاجتماعية أو الأخلاق بوصفها قيم انسانية، كما عرضها في كتابه الرئيسى « المكان والزمان والألوهية» ، نعرض الآن للأخلاق من حيث ارتباطها بالقيم الأخلاق بوصفها فن، وهذا ما أبان عنه الكسندر فى كتابه «الجمال وأشكال أخرى للقيمة «Beauty and other forms of value وفى مقال بعنوان الأخلاقية كفن morality as an art.

يرى الكسندر أن ما تشترك فيه القيم العليا الثلاث (الحق – الخير ، الجمال) كسمة تميزها هو دور العقل الإبداعى، ولولا هذا الدور لما ظهرت القيم في عالم الإنسان. فالقيم كلها بهذا المعنى فن، لأن الفن عند الكسندر ما هو إلا الوقائع الخارجية مضافا إليها فعل العقل.

العلم قيمة لأنه ينشأ نتيجة دخول العقل بدور – يختلف من علم إلى آخر حتى يصل قمته فى الرياضيات الحديثة – على الوقائع موضوعات الدراسة والبحث وطلب الحق، وبذلك يكون العلم فنًا .

والأخلاقية هى أيضا فن لأنها تظهر نتيجة دخول عقلى بفعل التنسيق والتهذيب على وقائع معينة هى عواطفنا ورغباتنا وإرادتنا .

والجمال ليس صفة أو كيفية قائمة فى الشئ الجميل فى غنى عن العقل، وإنما هو محصلة لقاء العقل بالموضوع الجمالى ويظهر الجمال من امتزاج عقل الفنان مع المادة الخام ، فهو إذن ذاتى موضوعى.

وهكذا يعالج الكسندر الأخلاقية – كقيمة مثل الحق والجمال ، باعتبارها لون من ألوان الفن، وهذه إضافة جديدة لألكسندر فى مجال الأخلاق.

وحينما يعالج الكسندر الأخلاق كفن فإنه لم يتخل عن مبادئه التى قال بها فى كتابيه السابقين ، بل سنجد هنا أيضا الطابع الاجتماعى للأخلاقية هو السائد.

الخير الأخلاقى عند الكسندر - كما أوضحنا سابقا - ذاتى - موضوعى بمعنى أنه لا ينشأ من فعل العقل وحده ولا يظهر من عواطفنا وإرادتنا وحدها، بل يظهر الخير الأخلاقى كقيمة عليا أو كيفية ثالثة من دخول فعل العقل على عواطفنا وإرادتنا بأن تجعلها تصدر سلوكا متسقا مع عواطف الأخرين وإرادتهم.

إن رغباتنا وإرادتنا موجهة إلى موضوعات مادية أو غيرمادية تقع خارجنا: الطعام ، الملبس، الجنس، الثروة، وما إلى ذلك ، وليست هذه الموضوعات فى حد ذاتها خيرا أو شرا، وإنما تدخل فى دائرة أحكام القيمة عند إشباعها لحاجاتنا، ولا يكون هذا الإشباع أخلاقيا إلا إذا عبر عن « إتساق » عواطف ورغبات الفرد نفسه، مع عواطف ورغبات الأفراد داخل المجتمع الذى يعيش فيه (١).

مادة الأخلاقية إذن هى البيئة الإنسانية، إرادتى وإرادات الناس ورغباتهم وعواطفهم، وعندما يكون ثمة إشباع متناسق لهذه الرغبات سواء بالنسبة للفرد أو بين الفرد وأقرانه من البشر، فثمة أخلاقية (٢).

ويرى الكسندر أن الدافع الاجتماعى هو الذى يدخل ما فى سلوكنا من خيرية فى دائرة موضوعات التأمل ، فكل منا لا يسلك كشخص أو فرد فحسب وإنما كذات اجتماعية. وهذا الدافع الاجتماعىsocial impulse أو كما يسميه مل social feeling ، أو العاطفة الاجتماعية كما يطلق عليها الكسندرأحيانا يظهر لدى الحيوان بصورة أدنى - فى صورة نفعية. فهو يظهر كفعل ألفه أو ارتباط جماهى ، ونستطيع أن نرى هذا واضحا فى

(1)Alexander (S) : space, time and Deity.vol II. p. 277
(2) Alexander (S): Beauty and other forms of value. p.262-264

مجتمعات النمل وتعاونها الرائع، فهنا تظهر غريزة الارتباط الجماعى.

ويرى الكسندر أننا قد ورثنا الدافع الاجتماعى من أصل حيوانى يظهر فى الإنسان كتطور لغريزة القطيع الحيوانية، ويتضح من هذا مدى اتساق فكر الكسندر الحالى مع فكره فى المراحل السابقة، فالفكر التطورى ما زال مسيطرا وتأثيره واضحا.

وبفضل دخول الجانب العقلى ممثلا فى « الدافع الاجتماعى» على عواطفنا وإرادتنا - كما يدخل دافع الإبداع التأملى فى الفن على المادة المستخدمة فى التشكيل- بفضل هذا الدافع الاجتماعى تصبح الأخلاقية فنا، ولكن ليست من الفنون الجميلة، لأن إضافات العقل فى الفن الجميل تنفذ وتخترق وتمتزج بالمادة، ولا يعود لأحدهما (العقل أو المادة) وجود متميز فى العمل الفنى الناتج.

أما فى الأخلاق فلأننا عمليون، ونصنع النتائج التى نريدها فإن الخير يتحدد فى المحل الأول بنا وعن طريقنا، فسمة سيادة أو فاعلية أكثر للعقل. وعند ما لا يكون ثمة تساو فى دور العقل والواقعه ، عندما يكون لأحدهما دور متميز وأقوى من دور الآخر فى تشكيل موضوع القيمة، فإن القيمة فى هذه الحالة تصبح فن وليست فنا جميلا ، ولذلك فالأخلاقية بهذا المعنى- تعد فن فحسب.

فالعلاقة بين الأخلاق والجمال ليست علاقة تطابق مطلق، كما أنها ليست علاقة اختلاف مطلق ، فثمة تشابه واختلاف بينهما:

ا - أوجه التشابه :

توجه العاطفة الاجتماعية أو الدافع الاجتماعى الرغبات والارادات والعواطف وتسعى إلى تحقيق توازن فى إشباع تلك العواطف والرغبات المتداخلة بعضها مع البعض داخل المجتمع . هذا التوازن فى مجال الأخلاق

شبيه بالتوازن الذى تسعى إليه الخبرة الجمالية . فالموضوع الجميل يقوم على التوازن والتناغم بين مختلف العناصر الداخلة فى تشكيله ، وهذا التوازن أو الاتساق coherence هو ما يجعلنى امتدح السلوك الأخلاقى الذى أراه أمامى صادرا من غيرى أو منى... أمتدحه لأنه يشبع عاطفتى الاجتماعية، ففى الحكم الأخلاقى نحتاج إلى العنصرين معا: الدافع الاجتماعى أو العاطفة الاجتماعية، والطرف الأخر الذى هو عواطفى ورغباتى التى يقوم هذا الدافع بضبطها والتنسيق بينها وبين عواطف ورغبات الآخرين حتى استطيع أن أصدر سلوكا أخلاقيا .

ويستبعد من دائرة الخير الأخلاقى الموضوعات التى تشبع عواطفى الفردية أو رغباتى المادية ، وتلزمنى بالسلوك الذى يتسق مع مطالب الآخرين.(١)

ومعيار الأخلاقية عند الكسندر هو العاطفة الاجتماعية أو الدافع الاجتماعى ، وهنا يعارض الكسندر الأحكام القبلية الأولية التى جعل كانط العقل متكفلا بوضعها كشروط أولية سابقة وكقواعد للسلوك الصحيح.

الحكم الخير إذن هو ما يتلائم مع إرادات الجماعة، وليس ثمة أحكام أولية عند الكسندر ، وإنما تظهر الأحكام المعيارية للسلوك الخير واقعيا، ومن خلال تنسيق وتنظيم الدافع الاجتماعى لعواطفنا ورغباتنا .

وكما أنه ليس ثمة جمال حتى يتم تقديمه من خلال العاطفة الفنية (دافع الإنشاء التأملى) ، فكذلك ليس ثمة قواعد أولية للسلوك ، وإنما تظهر

---

(1) Alexander (S) : space, time and Deity vol II p. 293

راجع ما ذكرناه من نقد الكسندر لمفهوم الإرادة ص ٩٨.

من خلال دافع العاطفة الاجتماعية (١).

وبقدر ما يختلف الكسندر مع كانط يتفق مع مل وسبنسر وسائر الواقعيين.

أوجه الاختلاف :

رغم أن الكسندر قد أكد وجود علاقة بين الفن والأخلاق، إلا أن هذه العلاقة ليست تطابق (ليس ثمة تطابق بين الجمال والخير) ، فالعلاقة بينهما علاقة تشابه واختلاف.

وقد اتجهت أفكار أفلاطون عن الفن - كما يقول الكسندر - إلى ضرورة أن يكون في خدمة الأخلاق ، فالموسيقى تؤدى مهمة أساسية في الدولة (إنها حارسة المدينة أو حصنها) ، ولا بد من أن تهذب الموسيقى وترتقى كما تهذب الأخلاق .

ويرى الكسندر أن أفلاطون قد ربط - بهذا- الفن بالمنفعة، وبتأثيره التعليمي الخير. أما الكسندر فيرى أن الفن أو العمل الفنى إذا أصبح وسيلة تعليمية أو أخلاقية أودينية فإنه يشبع دافعا آخر غير الدافع الجمالى هو الدافع الأخلاقى(٢) .

فالدافع الفنى مختلف تماما عن الدافع الأخلاقى . الأول : يعنى بالصورة الجميلة، الثانى : يعنى بالسلوك الاجتماعى الخير. وتكليف الفن بوظيفة التعليم الدينى والأخلاقى هبوط به إلى مستوى المنفعة، وهذا معناه أننا نعامل ماهو عرضى على أنه جوهرى. إذ ليس ثمة ما يمنع من أن

---

(1) Alexander (S) : Beauty and other forms of value p. 272-274.

(2) Alexander (S) : Beauty and other forms of value p. 126

يستخدم الجميل تعليميا، لكن ذلك أمر عرضي للفن وليس هدفه وغايته[1].

عالم القيم عند صمويل الكسندر :

تناول الكسندر عالم القيم فى بعض أجزاء من كتابه الرئيسي «المكان والزمان والألوهية»، وكتابه الخاص بمبحث القيم « الجمال وأشكال أخرى للقيمة . ويؤكد الكسندر فى كلا الكتابين أن القيم إنسانية أو أن عالم القيم عالم إنسانى، وإن كان يعترف – رغم هذا – بأن القيم لها معنى أكثر شمولا يصل إلى ما هو أدنى من الإنسان، وربما تكون القيمة سمة مشتركة لكل المتناهيات[2].

القيم أو الكيفيات الثالثة:tertiary qualities

أطلق الكسندر اسم الكيفيات الثالثة على القيمة وهو يقصد بها «الحق والخير والجمال» وذلك تمييزا لها عن الكيفيات الأولى والثانية.

فالمادة عند الفلاسفة لها نوعان من الخصائص أو الكيفيات : خصائص أولية (كالامتداد والشكل والحجم.. الخ ، خصائص ثانوية (كاللون والطعم والرائحة) . والرأى عند أغلبهم أن خصائص المادة الثانونية تأثرات ذاتية خالصة، أما خصائصها الأولية فهى قائمة فى المادة.

أما الكسندر فيرى أن كيفيات المادة الأولية والثانوية على السواء قائمة فى المادة، وليست تأثرات ذاتية بحال من الأحوال أى أن لها صفة الموضوعية.

فالكسندر إذن قد فصل الكيفيات الأولى والثانية تماما عن الذات العارفة وردها إلى المجال الموضوعى، فهى تنتمى إلى الأشياء بغض النظر

(1) Ibid : p : 128.

(2)Alexander (S) : space, time and Deity. vol. II. ch: ix (value) p.302.

تماما عن كونها تدرك فى وعى أم لا، بل إن الكيفيات الثانية ذاتها لا تدين بوجودها للذهن ولا للحواس ، وإنما تكمن ماديا فى الموضوعات الخارجية. (أى أن اللون مثلا حاضرا إذا ما توافرت الشروط الفيزيائية اللازمة كوجود الضوء).

ولكن إلى جانب هذه الكيفيات الأولية والثانوية التى تشترك كلها فى أنها كيفيات تجريبية، توجد كيفيات أخرى لا نستطيع أن نقول عنها أنها تجريبية خالصة، بل هى « ذاتية – موضوعية» تعتمد فى وجودها على تقديرات الذات ولكنها فى نفس الوقت تمثل تقديرات لها ضوابط موضوعية معينة. وهذه الكيفيات الذاتية– الموضوعية – هى الكيفيات الثالثة أو القيم (الحق – الخير – الجمال).

القيم ذاتية – موضوعية :

يعترف الكسندر أذن– أن ما يصدق على الكيفيات الأولى والثانية لا يصدق بالطبع على مجال القيم ، فهو يقر صراحة بأن علاقة القيم بالعقل أو الوعى الذى يدركها ضرورية لها .

يقول الكسندر : « فى كل قيمة يوجد جانبان : الذات التى تخضع للتقويم وموضوع القيمة . وتنشأ القيمة من العلاقة بين الذات والموضوع ، ولا توجد بمعزل عنهما. الموضوع له علاقة بالذات ، والذات تمتلك الموضوع، القيمة ككيفية تنتمى إلى هذا المركب من الذات والموضوع.الموضوعات القيمية: ما هو حق ، خير ، جمال، تشتق من هذا المركب . تنهض القيم من رغباتنا وإشباع هذه الرغبات [١].

ثمة علاقة إذن بين الذات والموضوع فى مجال القيم .

---

(١) راجع النص الانجليزى فى آخر الكتاب Ibid : p 303.

صبغ الكسندر جميع الكيفيات الطافرة بالموضوعية. أما فى مجال القيم فقد أعطى للعقل دورا إيجابيا خلاقا، فوجود القيم مرتبط بالوعى، وهى متوقفة على الذات.

يقول الكسندر : « الوردة حمراء سواء كنت أنا الذى أدركها أو غيرى، ولا يختلف الأمر فى شئ إن كان ثمة أعين تدركها أم لا، غير أن القضية القائلة إن الوردة حمراء لا تكون صحيحة إلا إذا صرحت بها أو صرح بها غيرى أو إذا نسبت الصفة « حمراء» إلى الوردة عن طريق ذات مدركة إذن لا بد من تمييز واضح بين الحقيقة والواقعة. فالواقعة بما هى كذلك ، تقف بمعزل عن الحقيقة أو البطلان، وعن كل توقف على الذات ، أما حقيقة الواقعة فلا تصح إلا بالنسبة إلى الذات التى تدركها[1] .

ومن ناحية أخرى يؤكد الكسندر أننا لا نستطيع أن نقول عن عمل فنى أنه « جميل» إلا بفضل الحكم. فالجمال فى الوردة مختلف عن لونها . لونها ماثل وقائم فيها أدركته أنا أم لم أدركه ، أما جمالها فهو ليس كيفية أو صفة كاللون أو الرائحة ، ولا يظهر إلا من خلال توجه عقلى بالحكم والتقييم، ولولا ذلك لما كان للجمال وجود.

وعلى ذلك فالقيم ليست صفات للأشياء، وإنما هى من خلق الذهن ، ولكن هذا لا يعنى أنها غير واقعية، فرغم كونها متوقفة على الذات، فإنها تكمن فى الموضوعات وهى صفات جديدة للواقع.

فإذا كان الكسندر قد أكد على الجانب الذاتى فى مجال القيم إلا أنه لم يهجر الموضوعية أيضا.

فإذا كانت القيم تنتمى إلى عالم الإنسان ، فليس معنى هذا أن الإنسان هو خالق للقيم على نحو ما تصور ذلك جان بول سارتر وغيره من الوجوديين

---

(١) رودلف متس: الفلسفة الانجليزية فى مائة عام .ترجمة فؤاد زكريا ص٢٨٢–٢٨٣.

فالقيم الجمالية والأخلاقية تحمل التقديرات الذاتية، ولكن في الوقت نفسه تخضع لضوابط موضوعية تظفر عن طريقهابكيان مستقل عن فردية الإنسان. لهذا أكد الكسندر – فى دراسته للقيم – على بيان موضوعيتها فكان أن ربطها بالوقائع المادية (مثل ربطه الخلق الفنى بالمادة فى الفن، والصواب والخطأ بالوقائع الكونية ، وربط القيم الأخلاقية بحاجات الناس واشباعها، ربطها بالدافع الاجتماعى على نحو ما أوضحنا سابقا.

فالعلم أو المعرفة – وهى أعلى صورة من صور الحق – قيمه تظهر نتيجة لدخول العقل علي الوقائع والطبيعة تحليلا وتركيبا وتعميما وذلك عن طريق دافع حب الاستطلاع التأملى.contemplative impulse of curiosity أوالدافع العلمى scientific impulse فالإنسان يختلف عن الحيوان فى إشباعه لهذا الدافع . الحيوان يكتفى بمعطيات اللحظة – تلك المعطيات المحسوسة والمباشرة ، أما الإنسان وهو الكائن ذو المخيلة والتفكير والذاكرة، فلا يتوقف عند مستوى الإدراك العادى الناتج عن الاستجابة الفورية المباشرة، بل يتجاوز هذا المستوى حينما يشعر بالقلق أحيانا والتناقض أحيانا أخرى إزاء معطيات الحس فى تفككها، فيتجه – عن طريق الدافع العلمى–إلى محاولة فهم الظواهر عن طريق التأمل تأمل الطبيعة الماثلة أمامه .(١)

فالعلم – على حد تعبير الكسندر يكتشف الطبيعة ولا يخترعها ، فهو يفككها ويعيد تركيبها وهو فى ذلك منتبه تماما لأوامر الأشياء نفسها، متتبعا ذلك التعقيد الواقعى للأشياء (٢).

فالعقل هنا لا يستطيع أن يقدم أشكالاً جديدة من عنده، وإنما هو محكوم بالوقائع.

(1)Alexander (S): Beauty and other forms of value . p. 192-231
(2) Ibid: p. 232.

نخلص من هذا إلى أن الكسندر قد أكد على دور العقل فى مجال القيم، وأيضا الجانب الموضوعى.

فالعقل له دور أساسى في مجال القيم وبدونه لا تظهر القيم فى عالمنا الإنسانى، وعلاقته ليست مجرد إدراك كما هو الحال فى الكيفيات العادية، وإنما علاقة إبداع.ففى كل قيمة من القيم الثلاث نجد طرفان: العقل المبدع أو المتذوق من ناحية، والوقائع التى يدخل عليها الفعل العقلى ليقدم لنا منها موضوعات قيمية.

ويؤكد الكسندر فى كتابه « الجمال» وأشكال أخرى للقيمة – أن القيم ابداعات فنية . الحق والخير يشبهان الجمال،العلم والسلوك يشبهان الفن، فى أنهما يظهران نتيجة دخول العقل – العنصر العقلى على العنصر الخارجى (الواقع). ففى مجال العلم يقوم العقل الإنسانى بتنسيق وتنظيم وإجراء توحيد فى الوقائع الخام المعطاه والخروج منها بكليات أو قوانين أو تعميمات، وكذلك الحال فى مجال الأخلاق ، يقوم الدافع الاجتماعى بتنسيق رغباتنا وعواطفنا الفردية.

وقد أوضحنا أن الأخلاق فن، ولكنها ليست فنا جميلا. ذلك لأنه فى الفن تمتزج الإضافات التى يقدمها عقل الفنان بالمادة المستخدمة للتشكيل الفنى وتنتج واقعة جديدة هى الواقعة الجمالية، وعند رؤيتك لعمل فنى مالا تستطيع أن تحدد أين تقع إضافات الفنان وأين هى المادة المستخدمة لأنه ليس ثمة تحكم من أحد العنصرين على الأخر، هنا إمتزاج ولذلك فالفن فنا جميلا.

أما فى مجال الحق والأخلاق فيوجد تحكم فى الواقعة . الفنون الجميلة إختراعات تمتزج فيها المادة الخام بالعقل .

أما العلم فهو اكتشاف يستلزم دخول العنصر العقلى ممثلا فى « الدافع التأملى » على الطبيعة ولكن دون امتزاج . لذلك فالعلم فن ولكنه ليس فنا جميلا

وهكذا فى مجال الأخلاق(١) .

أكد الكسندر إذن أنه لا وجود للقيم بمعزل عن العقل ، وليس الحق أو الخير أو الجمال خصائص للأشياء بمعزل عن الأفراد، إلا أنها من ناحية أخرى مرتبطة بالطبيعة أو الوقائع ولا توجد إلا بها.

فالجانب الموضوعى أساسى تماما مثل الجانب الذاتى. فالحق هو الحق المتعلق بوقائع يتجه إليها العقل ليتبين صدقها أو زيفها والخيرية هى خيرية أفعالنا وعواطفنا وإرادتنا ، والجمال هو جمال أعمال فنية أو مناظر طبيعية إذن القيم تستلزم العقل إلى جانب الوقائع ، ووجود القيم نفسه يقوم على علاقة الذات بالموضوع.

ويستخدم الكسندر تعبير كيفيات ثالثة كمرادف للقيم العليا (الحق ، الخير ، الجمال) للدلالة على هذا الطابع الفريد للقيم ولبيان تميزها عن الكيفيات الأولية والثانوية للأشياء.

أشكال القيمة وخصائصها :(٢)

يرى الكسندر أن القيمة تشير إلى نمط type، وهى تنتمى إلى الفرد بقدر ما يمثل النمط كله ، وأن ما يسمى بالقيمة الذاتية subjective ليس قيمة ، لكنه تصور مستعار، لأن القيمة تتضمن العنصر الذاتى والموضوعى معا، ولا تصبح قيمة إلا حينما تكون مشبعة للنمط كله.

فنمطية القيمة value as typical يقودنا إلى سمة أو خاصية أخرى هى أن القيمة ذات طبيعة اجتماعية value as social، القيمة – ككيفية ثالثة – ليست فقط نمطية أى لها علاقة بالنمط الإنسانى أو الحيوانى ، لكنها تنتمى

(1) Ibid . p. 236, 237

(2) Alexander (S) : space, time and Deity p. 204:209

إلى نمط اجتماعى ، فالقيم متوقفة - عند الكسندر - على الوعى الجماعى لا الفردى.ففى مجال الحق : الفرد العارف لا يمكنه أن يملك الحقيقة لنفسه فقط بل إن الحقيقة تظهر وتخرج إلى حيز الوجود حين يساهم مجموعة من الأفراد بطريقة جماعية فى النسق الكامل للقضايا الصحيحة.

فالفرد لا يدرك الحقيقة إلا من حيث هو ممثل للروح الاجتماعية . وهذا يصدق - مع الفارق - على المجالات الأخرى للقيمة .

الإجتماعية إذن صفة أساسية لكل القيم شأنها شأن الذاتية . الإنسان يضع عينه على المجموعة التى ينتمى إليها وهو يسعى إلى معرفة علمية أو يسلك سلوكا أخلاقيا أو يبدع عملا فنيا . كذلك لا يكون الفرد خاطئ فى حكمه ويسمى حكمه هذا خاطئا إلا إذا عرف أحكام الأخرين . فنحن نستطيع أن نحكم على أخطائنا من خلال الآخرين.

اجتماعية القيم تظهر أو يمكن التعبير عنها من خلال الأحكام أحكامنا سواء أكانت خير أو حق أو جمال - لا تنهض إلا من خلال المجموع، وليس ثمة حكم بخيرية فعل يصدره الفرد وهو منعزل عن المجموع. وما يقال عن الخير يقال عن الحق والجمال.

فالحكم يشمل باستمرار افتراض اجتماعى، وحكم القيمة ينتمى إلى نمط اجتماعى.

القيم التأملية والغريزية Reflective and instinctive

يقابل صفة الاجتماعية التى تميز القيم فى العالم الإنسانى التأملى صفة النمطية التى تميز عالم الحيوان والنبات . فالقيم الاجتماعية لا تنشأ إلا مع الوعى التأملى أو الحكم ويشترك الإنسان مع الحيوان فى كونه ينتمى إلى نمط ، ولكن عند الحيوان نجد ما يمكن أن نطلق عليه القيم الغريزية- فى مقابل القيم

الاجتماعية التأملية عند الإنسان - ولكن هناك تداخل بين القيم الغريزية التى يتصف بها الحيوان، والقيم الاجتماعية عند الإنسان فالاجتماعية توجد عند الحيوان -كما فى مجتمعات النمل مثلا - كما توجد القيم الغريزية عند الانسان . فالرضاعة عند الطفل قيمة غريزية ولكن ما يميز القيم الاجتماعية عند الإنسان هو وجود الأحكام. والأشباع - فى القيم الغريزية - ليش اشباعا للفرد بقدر ما هو إشباع للحاجات النوعية general wants التى يعبر بها عند النوع أو النمط كله .(١)

القيم الاقتصادية :Economic values

القيم الاقتصادية ليست مقتصرة على العالم الإنسانى وحده أو العالم الحيوانى بل هى - كما يقول الكسندر - حالة وسط بين القيم التأملية أو الكيفيات الثالثة التى تنتمى إلى عالم الإنسان، والقيم الغريزية التى يتصف بها النوع أو النمط كله بما فيه الإنسان والحيوان. لهذا فإن القيم الاقتصادية لا ترتبط بشدة بالتقييم الأخلاقى القائم على الإتساق بين رغبات الفرد ورغبات الجماعة أو تحقيق اشباعات الفرد من خلال النسيج الاجتماعى. فالمجتمع الاقتصادى مجتمع نفعى أى قائم على المنفعة وتحقيق وسائل الرزق والمعيشة. الطعام ، والشراب، الجنس ، وما إلى ذلك ، كل هذا يقوم على القيم الغريزية التى تسعى إلى اشباع الحاجات النوعية للنمط كله.

ولكن الكسندر يرى أنه يمكن الانتقال من مجتمع القيم الاقتصادية القائم على الاشباع والمنفعة إلى مجتمع القيم الأخلاقية وذلك عن طريق التقدم : من الانماط البدائية التى تعتمد على الصيد أو الزراعة إلى الأنماط التى لا تعتمد على اشباع المصالح الخاصة بقدر ما تسعى إلى تحقيق مصالح الجماعة.

(1) Alexander (S) :Beauty and other forms of value. p.285

فالأخلاق تأتى لتصحح التفاوت الموجود فى المجتمع الاقتصادى.

الداروينية والقيمة :

اختتم الكسندر حديثه عن القيم بعنوان « الداروينيه والقيمة » Darwin-ism and value، وهذا العنوان فيما نعتقد له مغزى كبير هو أن فكر الكسندر الحالى ما زال مرتبط بل ويؤكد بشدة الفكر التطورى . فهو يدافع عن دارون بوصفه مؤكدا للقيمة ، وليس بوصفه غير مكترث بهاindifferent كما أشيع عنه وأسئ فهمه.

يقول الكسندر :«الداروينية فى الحقيقة تاريخ كيفية وجود القيم فى عالم الحياة، ومذهب الانتقاء أو الاختيار الطبيعى لا يوضح كيف توجد الأنواع بقدر ما يوضح كيف تصبح ذات قيمة .

لهذا فإن المذهب الداروني بعيد تماماً عن كونه غير مبال بالقيمة، فمذ هب الاختيار الطبيعى يقدم لنا التاريخ الطبيعى للقيمه فى عالم الحياه، ويمدنا أيضا بهذا التاريخ فى عالم العقل . ويضيف الكسندر أن الداروينية فهمت خطأ بكونها غير مبالية بالقيمة، نتيجة لأن الاختيار الطبيعى قد اسىء فهمه mis-understood، فهم بمعنى بقاء الأقوى أو الأصلح فقط، ولم يفهم بوصفه العملية التى تؤسس القيمة، والأصلح هنا هو ما يقوى على الحياة، وبهذا تكون القيمة كلمة زائدة أو دخيلة .

ويؤكد الكسندر أنه من الواضح تماماً وتشير إليه أعمال دارون نفسها أن البقاء ليس للأصلح فقط، ولكن الأكثر لطفاًmore fovoured والتنافس- وليس الصراع هو الوسيلة الوحيدة للبقاء وتفوق الأنواع !

ويؤكد الكسندر فى النهاية أنه حينما يختفى الفهم الخاطىء للداروينيه، فإن الاختيار الطبيعى سوف يفهم بوصفه متجاوب مع القيمه وغير متعارض معها .

السمات العامة للقيمة

نخلص مما تقدم إلى وضع سمات عامة للقيمه هى :

١- تتدرج القيمة تحت أشكال مختلفة، فهى تبدأ بالقيم الإنسانية أو الكيفيات الثالثه التى هى القيمه بالمعنى المحدد لهذه الكلمة) ثم القيم الغريزية التى تسود المجتمع الحيوانى والنباتى، ثم القيم الاقتصادية القائمة على تحقيق المصالح النوعية والتى هى مزيج من القيم التأملية والخاصة بالإنسان ، والقيم الغريزية الخاصة بالحيوان أو النمط الحيوانى ، .

وإذا كان الإنسان أهم ما يميز القيمة إلا أنه يمكن القول بأن القيمة شاملة للنوع كله، فهى لا تقتصر على العالم الإنسانى فقط، بل إنها توجد تحت المستوى التأملى، توجد فى مستوى الحياة فقط - وهى هنا تعنى بقاء الأشكال التى تم تكيفها للكائن الحى .

أما اللا قيمة فيه تلك الأنماط التى تفشل فى المنافسة وبهذا يتم حذفها أو استبعادها .

وتشترك القيم جميعا (الحق ، الخير والجمال) فى أنها ذات طابع اجتماعى، هذا الطابع الذى يحدد موضوعية القيم.

ويقابل صفة الاجتماعية عند الإنسان أو على المستوى التأملى صفة النمطية عند الحيوان والنبات، فما نسيمه قيمة ليس إشباعا للفرد كفرد ، ولكن لحاجات النوعية التى يعبر عنها النمط كله . والقيم الغريزية تكتسب موضوعيتها- عند الكسندر من كونها نافعة للنمط كله. ومعيار الخير والشر هنا لا يحدده المجتمع - كما هو الحال فى المجتمع الأخلاقى أو مجتمع القيم العليا- وإنما يحدده الدافع الوعى .

٢ - العلاقة بين القيم الثلاث ليست علاقة تطابق، بل علاقة تشابه واختلاف أو علاقة تداخل . فليس ثمة تطابق بين الخير والجمال كما يرى أفلاطون، ولا بين أى منهما والحق لأن كل قيمة لها دافعها الخاص بها.

ويرى الكسندر أنه يوجد تداخل بين هذه القيم الثلاث ، فكل منها تتضمن الأخرى بشكل أو بآخر.

٣- القيم - ككيفيات ثالثه - فى كل حالاتها تأتى إلى الوجود من خلال اتحاد الذات بالموضوع أو العقل بالوقائع الخارجية، لهذا فالقيمة ذاتية موضوعية .

٤- العقل هو أهم ما يميز القيم : العقول التى تحكم حكماً صادقاً أو تدفع اصحابها إلى السلوك الصحيح أو تعترف بالجمال، هى الأنماط الناجحة التى تتقدم فى مستوى العقل، وبقدر ما يضيف الوعى تأمل أو حكم فثمه قيم. ما يجعل الحياه الإنسانية فريدة هو الاختلاف فى العقول .

٥ - تنهض القيم (الحق، الخير، الجمال) عن طريق التنافس الذى يبدأ تحت المستوى التأملى أى فى عالم الحياة . وعن طريق التنافس يتم استبعاد ما هو غير قيم . ولكن القيم لا توجد بالتنافس فقط، وإنما تظهر أيضاً بالتعاون. وهذا هو معنى الاجتماعية أو الطابع الاجتماعى للقيم، والذى يميز العالم الإنسانى عن غيره من أنماط الحياه .

القيم إذن تتم عن طريق التعاون والتنافس بين عقول كثيرة، ونتيجة لذلك تظهر معايير التوافق أو عدم التوافق، العقل القيمى هو العقل الذى يحكم على القيمة حكماً متسقاً مع العقول الأخرى، فإذا أتى فرد وحكم حكماً لا يتسق مع العقول الأخرى فإن حكمه يكون خاطىء. فالأمر لا يتعلق بالفرد وحده ولا بالمجتمع على حدا، وإنما بالفرد داخل النسيج الاجتماعى .

٦- التوازن أو التكيف من أجل التكوين الاجتماعى . جعل الكسندر التكيف adaptation عملاً مشتركاً بين الفرد وبيئته، هذا التكيف يؤدى إلى توافق كل من الطرفين مع الآخر . ولما كانت البيئة تتغير كالفرد، فإن عملية التكيف لا تكون من جانب واحد، بل هى عملية انتقائية من كلا الجانبين .

-وبهذه الفكرة يتسق فكر الكسندر الحالى مع فكره فى المرحلة الأولى- فى كتابه «النظام الخلقى والتقدم» . ولكن ما يؤكد عليه الكسندر هنا أن ثمة فروق تميز الإنسان عن غيره من الأنماط الأخرى، هذه الفروق تجعل الحياة الإنسانية فريدة فى نوعها، ومتميزة عن التطور فى العالم الحيوانى .

التنافس فى العالم الإنسانى يختلف عنه فى عالم الحيوان، فالمنافسة بين العقول القيمية تتضمن اسقاط أو استبعاد تلك التى تهمل القيمه، وهى لا تعنى هدم أو تحطيم الأفراد كما هو الحال فى المجتمع الحيوانى .

ما يرفض هو الأحكام : الخطأ أو الضعف وليس الفرد. فالإقناع والتعليم فى المجتمع الإنسانى يحل محل نشوء الأنواع وانقراض ما لا يصلح منها للبقاء فى عالم الحيوان والنبات . فعن طريق التعلم والإقناع تتدهر الحضارة والثقافة وتنتقل جيلاً بعد جيل [1] وهذا ما عبر عنه الكسندر فى كتابه الأول بقوله : «الإقناع فى مجال الأخلاق يقابل استئصال المنافس فى العالم الطبيعى».

٧- أخيراً ربط الكسندر إجتماعية القيم بفكرة التوافق "adjustment" ويقصد بها هنا توافق العقول المتناهية مع العقل الأكبر اللامتناه أو تكيف الزمانيات - المكانيات المتناهية مع بعضها من أجل تحقيق الوحدة مع الزمان - المكانى الأصل .

فالقيمة واقعية لأنها تصدر عن الزمان المكانى الأصل وهو واقعى أيضاً . وبهذا جعل الكسندر القيمه تدخل فى نسقه الفلسفى ولا تشذ عنه .

---

(1)Alexander (s):space, time and Deity vol II. ch. ix. p.208:209,Beouty and other forms of value p :287.

مفهوم الحرية عند صمويل الكسندر

الحرية هى أحد تساؤلات الإنسان الأساسية ، والإنسان فى الأصل موجود طبيعى، لكنه بين كائنات الطبيعة جميعا أشدها حنينا إلى التخلص من جبرية الظواهر، وأقواها نزوعاً إلى التحرر من أسر الضرورة . والإنسان هو الوحيد الذى يشعر أنه حر .

فما دور الحرية فى نسق الكسندر الفلسفى؟

هل مذهب الكسندر فى التطور الطافر وانبثاق كل شىء عن متصل الزمان المكانى يسمح بوجود الحرية ؟ وهل الحرية – إذا وجدت – تقتصر على العلم الإنسانى فقط أم أنها صفة أو كيفية شاملة لكل المتناهيات فى العالم الطبيعى – عالم الزمان – المكانى ؟

عرض الكسندر للحرية فى الفصل العاشر من الجزء الثانى من كتابه «المكان والزمان والألوهية» (1) ويبدأ الكسندر بقوله أن الإنسان حر، وحريته قد وجدت فى مكان ما أو آخر – كى تميزه عن باقى المخلوقات، وبكونه حراً ، فإن تفكيره يبتعد عن السببية، أو أن لديه سببيه من نوع مخالف تجعله غير مقيد بسبب ما سابق . ومعنى هذا أننى أشعر بأنه ليس هناك من علة لانفعالى سوى حريتى . فنحن نشعر جميعاً بأن حريتنا تنحصر فى تحقيقنا لأفعالنا دون الخضوع لشروط أو ظروف خارجية . فالقول بأن الفعل حر إنما يعنى أن هذا الفعل غير محدد indefermination† بأى شرط سابق كائناً ما كان ،

معنى الحرية :

عرض الكسندر :« لمفهوم الحرية من خلال تفرقته الدقيقة بين ما يسمى بالمعايشة الداخلية والتأمل الخارجى أو بين أفعال الإرادة الداخلية وموضوعها الخارجى، والتى سبق أن أشرنا إليها عند الحديث عن نظرية المعرفة .

---

(1) Alexander (s):space, time and Deity vol II. ch. ix .Freedom. p 215: 335.

يقول الكسندر – : «يمكن تعريف الحرية كمعايشة، أو فى المعايشه، والحرية الإنسانية هى حالة لشىء ما شامل (الحرية تشمل كل ما هو موجود فى الطبيعه بما فى ذلك الإنسان) هذا الشىء الشامل أى الحرية يوجد إينما توجد تفرقة بين المعايشة الداخلية والتأمل الخارجى» (١)

وحينما يحدد الكسندر – الحرية بالمعايشه الداخلية فإنه يعنى بذلك أن الحرية هى أن تصدر أفعالنا عن إرادتنا، بعيداً عن القهرالخارجى وأن تكون الإرادة هى المصدر الحقيقى للفعل، وأن تكون حلقه الاتصال بين الذات والموضوع . وبهذا المعنى يمكن القول أن الحرية هى الوعى بوجودها .

ويؤكد الكسندر أن الحرية لا يمكن فهمها إلا فى ضوء إرتباطها بالتجربة أو بالعالم الأمبيريقى الواقعى، وهى لا تفهم فى عالم آخر–كما ذهب إلى ذلك كانط.

يقول الكسندر أنه يحاول أن يحدد معنى الحرية من خلال الخبرة العامة ومن خلال الظروف التى توجد فيها الأفعال الحرة أو الغير حرة . الظروف التى تجعلنا نشعر أننا أحرار أو لسنا كذلك «نحن أحرار حين نفتح أعيننا أو نغلقها أو نوجهها إلى أى مكان، لكننا لسنا كذلك فى أن نرى أو لا نرى . نحن مجبرون بموجب مشاعرنا وعواطفنا، أحرار بموجب إرادتنا حينما نعايش التحديد لحالة ذهنيه ما عن طريق الأخرى » (٢)

الخيال ودوره فى الشعور بالحريه :

يرى الكسندر أن الإرادة willing ليست النوع الوحيد للفعل الحر . فقد نجد هذا الشعور بالحرية فى الوعى بالعمليات الغريزية أو فيما نسميه دافع

---

(1) Freedom is derermination as enjoyed, or in enjoyment,and human freedom is acase of some thing universal which found wherever the distinction of enjoyment and contemplation is found . (p.315)

(2) Ibid : p318 , Verification from experience of freedom and unfreedom.

الخيال . ولكن الحريه هنا تكون نسبيه – فيما يقول الكسندر . لأننا نخضع باستمرار – لقيد أو إلزام الموضوعات التى أوجدها خيالنا .

فالحرية عند الكسندر هى المعايشة الداخلية النابعة من الإرادة واللا حرية – الجبرية – هى التصرف تحت أى إلزام طبيعى خارجى ولكن الكسندر يرى أن هناك أفعال قد تبدو غير حرة – هذا على الرغم من عدم وجود أى إلزام خارجى مثال ذلك إندفاع الغضب – الذى لامبرر له – ، الوسوسة الذهنيه ob-session هذه الأفعال تجعلنا نفتقد الحرية لسبب غياب حالات التحديد الذهنى.

التتابع الروتى والأفعال النمطية للأفكار تجعلها تبدو آلية وأحيانا ما نشعر أننا عبيد لهذه العادات الروتينية وبذلك نفتقد الحرية.

ويضرب الكسندر أمثلة على هذه العادات بقوله : «لوك» : الطفل الصغير الذى لا يستطيع الرقص إلا فى حجرة قديمة ، لأنه قد تعلم الرقص فيها أول مرة. « وليم جيمس» : « الرجل الذى يذهب إلى السرير – بقوة العادة – بدلا من أن يذهب إلى حجرته ليغير ملابسه– وهكذا .

ويرى الكسندر أن سبب آلية هذه الأفعال – رغم عدم وقوع الشخص تحت أى الزام خارجى –هو الميل إلى العلاقة الغريزية بين الأفعال ، هذه العلاقة تبدو عرضية، وترجع إلى الظروف الخارجية . وهنا يفتقد الشعور بالمعايشة أو التحديد للفكرة ، ويأتى الشعور باللاحرية.

هكذا الفعل الغريزى أو العقلى يكون حراً بقدر ما يتبع خط التحديد الذهنى المسبق، لكنه يكون أيضاً مرتبط بالموضوعات الخارجية التى نشعر أننا ملزمين أن نتكيف معها ، وتكون بهذا غير أحرار .

نحن نشعر أننا مجبرين بسبب الإلزام أو القسر الخارجى، لكننا أحرار

---

(1) Thus instinctive or per ceptual action is free so far as it follows the line of mental predetermination but itis also guided by external objects to which we feel our selves =

بقدر ما تنبع أفعالنا من داخلنا وبإرادتنا [1] .

فالحياة الإنسانية الصحيحة إنما توجد حيث يبدأ الشعور بالذات أوالتجربة الباطنه التى فيها تدرك الذات نفسها على أنها قوة فاعلة وإرادة حرة، فيما يقول مين دى بران .

الحرية والمسئولية :

يرى الكسندر أن الحرية لا تتفق مع المسئولية أو تتناسب معها بل إن ممارسة الجبرية هو ما يتناسب معها . فالوعى بالحرية والمسئولية responsibil-ty على طرفى نقيض . وإذا كان الأصل فى إيماننا بالحرية إنما هو شعورنا السيكولوجى، وبأن أفعالنا متوقفة علينا - كما يرى برجسون ويتفق معه الكسندر إلا أن الشعور السيكولوجى لا ينفصل عن الضمير الخلقى، أعنى الشعور بالالتزام أى المسئولية الأخلاقية .

فالحرية بهذا المعنى وثيقة الصلة بالأخلاق، والدليل الخلقى هوالدليل الأوحد على وجود الحرية فيما يرى كانط .

نحن أحرار ومجبرون معاً فيما يرى مل ، والحرية لا تتحدد إلا فى ضوء المسئولية الانسانية .الإنسان مسئول عن أفعاله، وهذا الشعور بالمسئولية يلعب دوراً كبيراً فى الحرية الإنسانية .

درجات الحرية : الأعلى والأدنى [1]

يرى الكسندر أننا كى نعرف معنى الحرية بطريقة أكثر وضوحاً علينا أن نميز بين درجتين من درجات الحرية : الحرية الأعلى والأدنى والمقصود بالنوع

= compelled to adapt our selves, and are, so far , unfree . we feel our selves unfree becouse of the externl compulsion but free so far as the act issues from our intention, (space, time and deity) : p.319:320

(1) Alexander (S) : space, time and Deity . vol II ch . x. p.320.

الأول أن يكون الشخص الحر معايش تماماً لأفعاله الإرادية الذهنيه، فالوعى بالحريه مرتبط بالمعايشه الداخلية لأفعال الإرادة .

ويؤكد الكسندر أن الحرية تكون فى إتجاه القيمة بمعنى أن الشخص المعايش لإرادته أو الوعى الكامل بالإرادة يكون موجود بدرجة أكبر فى الشخص الخيِّر، وبهذا يمكن القول أن الحرية مرتبطه ارتباطاً وثيقاً بالخير أو الأخلاق عند الكسندر والخيريه هى النمو المتوازن لكل العناصر الشخصيه والاجتماعية . ويتفق الكسندر فى هذا مع الفيلسوف الفرنسى لافيل حيث رأى أن الحرية هى الخير الوحيد الذى يتطلبه المرء بشكل مطلق .

يقول لافيل : « بدون الحرية لن يكون ثمه فارق بين الخير والشر، ذلك لأن الحرية هى التى تدخل القيمة فى العالم، ولولاها لانعدمت سائر الخيرات قبل ظهورها إلى عالم النور، والواقع أننا حينما نتحدث عن الحرية فإنما نعنى ذلك الخير الذى يتجاوز سائر الخيرات . (١)

أما الحرية بالمعنى الأدنى فهى تعنى فقط التحرر من القسر الخارجى وهذه يمتكلها الخيِّر والشرير على السواء .

أما الحريه بالمعنى الأعلى فهى معادلة للخيرية ولا يملكها إلا من تحقق له معايشه كل جوانب الشخصية وليس جانب واحد منها فقط .

الحرية والإيثار (الترجيح) (٢)

يرتبط مفهوم الحرية – بوصفها معايشه داخليه – بمفهوم الترجيح أو الإختيار . فحرية الإرادة يمكن أن نشعر بهاحينما نختار، الوعى بالحرية هو الوعى أننا نختار بين أحد الممكنات . وما يسمى بأحكام الإرادة ليس إلا الوعى أننا نقبل هذا الفعل أو هذا الدافع المختار الذى ينبع من الذات . فالاختيار الإرادى الحر يرتبط بالإنسان منه حيث هو ذات وإرادة حرة .

---

(١) د . زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية ص ٢٢٠ : ٢٢٦ .

(2) Freedom and preference . p.321

ويرى الكسندر أن الحرية تتبع الاختيار، لأننا لو تبرأنا من مسئولية إختيار أفعالنا، لكان معنى هذا أننا نفترض أن هذا المستقبل قد حدده أحد غيرنا.

الحرية إذن توجد فى فعل الاختيار، ويكون الفعل حر بقدر ما ينبع من شخصية الفرد. the freedom consists in the act of choice الحرية هى القدرة على فعل شىء أو الامتناع عن فعله .

ويتفق الكسندر مع جيمس فى ارتباط الحرية بالاختيار ، حيث يرى جيمس أن البحث فى حرية الإرادة قائم على البحث فى التفرقة بين الجبر والاختيار . وجوهر المشكلة بين الجبر والاختيار هو الإمكان.

الجبر :هو القول بأنه ليس للمستقبل إمكانيات غامضة وأن من المحال أن يوجد مستقبل جديد عما هو ثابت منذ الأزل.

أما الإختيار : فهو أن الامكانيات في تحقق مستمر وأن العالم ليس وحدة متماسكة تماسكا ضروريا وإنما هو تعدد، العالم ملئ بالممكنات يتحقق بعضها الأن ، وينتظر البعض الأخر تحققه فى المستقبل.(١)

الحرية والتنبؤ :

- وكما ترتبط الحرية بالاختيار عند الكسندر، فهى ترتبط أيضا بالجدة novelty أو الاختراع. فالاختيار يجعل فكرة الإمكان فكرة مشروعة،ويجعل المستقبل مفتوح والتغير حقيقى .

والجدة أو الاختراع كما يقول الكسندر هى دعوى ضد التقليد أو التكرار، وقد يفهم معنى الجده بوصفه استحالة التوقع أوالتنبؤ، لأن العمل الذهنى اللإرادى عمل فريد unique . ويصف وليم جيمس معنى الجده بقوله :«هى خاصية أو سمة للوقائع الأكثر فاعليه أو للحالات الأكثر تأثيراً».

الحرية - فيما يقول جيمس - هى خلق الجدة والعمل على تحقيقها. فهى

(1) James (w) : pragmatism . p40,41

تضيف إلى ما هو موجود بالفعل دون أن تقضى على نسيج الكون أو تخرج عن نظامه القائم . الحرية لا توجد إلا حيث يكون للإمكانية وجود . وإذا كان الكون ليس مجرد دائرة مغلقة أو وحدة مطلقة، بل مجموعة من الموضوعات اللامتجانسة (على حد تعبير جيمس) فذلك لأن ثمه إرادة حرة تنتظر دائماً من المستقبل ألا يكون ترديداً للماضى، ومعنى هذا أن العالم لا ينطوى على إطراد مطلق، بل هو قابل لجدة مستمرة مبعثها إرادتنا الحرة (١)

ويرى الكسندر – متفقاً فى هذا مع جيمس وبرجسون – أن الجدة لا تعنى فقط صفه مميزة للعقل الإنسانى الحر، بل تعنى أكثر من ذلك، تعنى أن الفعل الإنسانى لا يمكن التنبؤ به أو يصبح لا متوقعاً تماماً .

التنبؤ أو التوقع مستحيل، ذلك لوجود معانى ذهنيه جديدة، موضوعات وتركيبات جديدة للواقع، الطبيعة البشرية فى تطور مستمر، وبمرور الزمان تنبثق خصائص أو كيفيات جديده .

الواقع أن ما نسميه بالحرية – كما يقول برجسون – هو مجرد تعبير عن علاقة الذات الحيه بالفعل الذى تحقق، وإذا كانت هذه العلاقة هى مما لا سبيل إلى تعريفه، فذلك لسبب بسيط هو أننا أحرار، وما يقبل التحديد لابد أن يكون شيئاً أو موضوعاً، لا حركة أو تقدماً .

ويؤكد برجسون أن البواعث لا يمكن أن تعرف سلفاً لأنها مرتبطة بشخصية صاحبها، ولو بحثنا عن الدوافع فإن الفعل يبدو محدداً مجبراً .

فالمستقبل هو ما لا يمكن التنبؤ به imprediction ومن ثم فإن الجبرية تخطىء إذ تتصور المستقبل على غرار الماضى. حقاً إذا نظرنا إلى الوراء -الماضى – فسنجد أن كل شىء محدد ولكن إذا نظرنا إلى الأمام فسنجد أن المستقبل غير محدد، أوكما قال جيمس «أفق مفتوح لا نهايه له» فمن المستحيل أن يكون ثمة حكم على المستقبل، لأن كل حكم نصدره لابد أن يحيل المستقبل إلى ماضى، وبالتالى سيتضمن انكاراً له كمستقبل .

(1) James (w) : Radical Empiricism p185:223

والواقع أن الفعل الحر كما يتصوره برجسون مرتبط ارتباطاً جوهرياً بالزمان، وعلى الأخص البعد الزمانى الذى نسميه المستقبل، وكلما كان فعلنا متصفاً بطابع الخلق أوالابداع، كان التنبؤ به أكثر صعوبة . فالحرية ترتبط فى نظرية برجسون – وكذلك الكسندر – بفكرة الخلق أو الابداع، ولا يمكن أن تفهم الحرية إلا من خلال الشعور بها من الداخل، وهنا فقط يمكن التوصل إلى فهم معنى الإرادة الحرة كما يرى الكسندر . هكذا ترتبط الحرية عند الكسندر بمفهوم الجدة والابداع واللاتنبؤ. وهذه الحقيقة ليست خاصة أو قاصرة على العالم الإنسانى، لكنها موجودة أيضاً فى العالم الطبيعى .

اللاتنبؤ موجود فى مستوى الكيفيات الطافر، فحينما يحدث تغير من مستوى ما للوجود بكيفياته المميزه إلى مستوى آخر فإننا لا نستطيع أن نتنبأ – على سبيل المثال – بالحياه فى مستوى الوجود الفيزيوكيميائى، عليها أن ننتظر حتى تنبثق هذه الكيفيه الجديدة، أيضاً الكائن الحى – مستوى الحياه – لا يمكنه التنبؤ بمستوى العقل – رغم كونه يتوقع أن اتحاد الأفعال الحيويه يؤدى إلى العقل، لكن التوقع يكون فى أضيق الحدود .

الخلاصة :أن التوقع مستحيل، وأن الإنسان لا يمكنه أن يتنبأ بمستقبل الإنسان . فى الحقيقة، فى أى لحظة لوجودالعالم، المستقبل هو «سوف يكون ما يكون» will be what it will be ولكن ما سيكون هو مما لايمكن التنبؤ به، لأن العالم هو فى الزمان، والزمان فى نمو مستمر، ويخلق تركيبات جديده باستمرار (١)

شمول الحرية :

يرى الكسندر أخيراً أن الحرية لا تقتصر على العالم الانسانى وحده، وإن

---

(1) Ibid: p . 229 on the nation of cause. proc. Arist. 1912.p. 22.

(هذا تعبير رسل فى مقال عن تصور السبب)

كانت أهم ما يميزه عن غيره من موجودات، وإنما تمتد لتشمل كل المتناهيات الأخرى.الحرية بوصفها إتجاه نحو المعايشه الداخليه تتميز عن الفعل الفيزيقى الطبيعى الذى هو تأمل خارجى، هذه الحرية نجدها فى كل كيفية وفى كل مستوى من مستويات الوجود، تجدها فى أفعال النبات، الحيوان، فى عالم الحياه، بل وحتى فى عالم الأحجار أو الذرات .

ويؤكد الكسندر أن علماء الطبيعة الآن معنيون ببحث الأفعال الحرة للذرة «الحرية ليست امتياز استثنائى للحياة الإنسانية، لكن بوصفها تحديد معايش – كما قال وردورث «تنتشر عبرالعالم» (١)

وبالحرية يكون الكسندر قد اختتم حديثه عن تلك الخصائص التى تميزالعقل وتجعله فريداً بين الأشياء، هذه الخصائص التى تنتمى إليه بوصفه كائن واعى، وليس بموجب أى شىء يفصله عن تلك المتناهيات الأخرى .

كل الموجودات – طبقاً لمستوى الوجود – تمتلك خاصية تميزها فى هذا المستوى، لكن كل الكيفيات أو المتناهيات تنبع من تعقيد مكانى– زمانى واحد، هو الرحم أو الأصل الأول للأشياء .

الزمان الذى يلهم المكان ويجعله باستمرار فى حالة من الحركة المستمرة حينما يصل فى الانسان إلى درجة العقل يوجهه إلى المعرفة والحرية والقيمة .

---

(1) Freedom is not an exptional privilege of human life but as enjoyed determination, as word worth said" spread through the world"

(Alexander (s) : space , time and Deity . vol II.p:233:335.

الفصل الخامس

الألوهية والدين

الألوهية والدين :

تمثل فكرة الألوهية خاتمة للمذهب الميتافيزيقى وجمعا لأطرافه سويا أكثر مما تمثل معرفة الله أو تبصرا به ونعرض لهذه الفكرة - كماعرضها الكسندر فى الجزء الأخير من المجلد الثانى، وعلى مدى ثلاث فصول - كما يلى :

١ - الألوهية والله . ٢ - الألوهية والعاطفة الدينية .٣ - الألوهية والقيمة.

ا - الألوهية والله :Deity and God

يرى الكسندر أننا جميعا موجودات تنمو وتتطور داخل رحم matrixالزمان المكانى أو المكان الزمانى، هذه الموجودات هى كيفيات أمبيريقية أو تجريبية تبدأ من الأدنى إلى الأعلى ، طلقا لنظام التطور الطافر، ونحن نتساءل هل لله مكان داخل هذا النسق التجريبى أو فى عالم الكيفيات الطافر ؟

يجيب الكسندر على ذلك بالإيجاب فيقول :

طبقا لنظرية الانبثاق أو التطور الطافر :« يعرض العالم انبثاقا طافرا لمستويات متتابعة من الموجودات المتناهية كل مع كيفه الإمبيريقى المميز له . وأعلى هذه الكيفيات المعروفة لنا هو العقل والألوهية هى الكيف الامبيريقى الأعلى التالى لأعلى كيف نعرفه [1] ويرى الكسندر أن هناك طريقان لوصف الله وتحديده فى هذا العالم أحدهما عملى أو دينى ، الأخر فلسفى أو ميتافيزيقى .

١- الله يعرف بوصفه موضوع العاطفة الدينية أو العبادة.

٢- الله يعرف بوصفه الكائن الذى يملك الألوهية أو الكيفية السامية ، حينما يكون هناك أكثر من إله.

بالنسبة للتعريف الأول : الله هو موضوع العبادة أو العاطفة الدينية God must be defined as the object of religious emotion or worship

---

.(1) Alexander (S) : space, time and Deity. vol II Book II. ch.I,II,III. p:341:425.

(2(Ibid :vol: II. p.345.

يرى الكسندر أنه مثلما يرتبط الطعام بالشهية ، فإن الله يرتبط بالعاطفة الدينية . حينما نتساءل ماذا تعبد تكون الإجابة هى الله – هذا هو الاقتراب الدينى نحو الله .

ولكن هذا التعريف غير كاف، وقصوره ينتج من أن الدين حتى الآن لم يستطع أن يؤكد موضوعه بأن يؤثر فى الطبيعة البشرية ويلبى إحتياجاتها ويجيب على تساؤلاتها ويضيف الكسندر :" أن الله ربما لا يكون أكثر من تخيل نبيل ennabling fancy نعتقد فى وجوده من خلال تأثيره . لكن الله كحقيقة لا يتحد مع الحقائق المعروفة فى العالم التجريبى . هكذا العاطفة الدينية أو الميل نحو الله لا يمكن أن يقدم لنا هذا التأكيد النظرى لحقيقة الله ، لهذا فنحن بحاجة إلى دليل أخر أو اقتراب آخر.

٢ – الدليل الميتافيزيقى أو الفلسفى : الله بوصفه الكائن الذى يمتلك صفة الألوهية. هذا التعريف أيضا – فيما يرى الكسندر – غير واف لأن الكائن الذى يمتلك صفة الألوهية لا يحتاج بالضرورة أن يكون موضوع العاطفة الدينية، أى أن التفسير الميتافيزيقى لا يتلاءم مع التفسير الدينى، وعلينا أن نوضح كيف يتحقق هذا التآلف . فالوصف الدينى فى حاجة إلى ترابط أو انسجام مع نظام الأشياء ، كما أن الوصف الميتافيزيقى فى حاجة إلى لمس المشاعر أو الاقتراب من الشعور الذى يدخله فى دائرة الحاجات البشرية.

« حينما لا تتجه العاطفة نحو الله ، لا برهان عقلى أو أى صفات للإله تجعله على مستوى التقدير أو العبادة » [1].

حتى الحب العقلى عند اسبينوزا مرتبط بقوة الدين أو العاطفة الدينية.

---

(1) James .W:varieties of Religious experience. London 1902. p :431.

لكن الله بوصفه موضوع العاطفة الدينية ليس له وجود فى عالم الأشياء ونظامها. لهذا فمن الضلال أو من المعطل Idle أن نأمل فى تحديد الله بعبارات عقلية بوصفه كل الحقيقة أو الكائن الأسمى أو السبب الأول أو أى إختراع آخر..لهذا لا يمكننا أن نثبت وجود كائن يطلق عليه اسم الله إلا على الأساس التجريبى. فالأدلة أو البراهين التقليدية على وجود الله لا يمكن إثباتها ، والسبب فى ذلك أنها تقوم على أساس غير منطقى أو إفتراض أفكار أولية.

وبالتخلى عن محاولة تعريف الله بطريقة مباشرة بوصفه خالق للكون أو العقل المدبر أو السبب وما إلى ذلك ، ربما نسأل أنفسنا هل يوجد مكان فى العالم لصفة الألوهية ؟ أو أين توجد الألوهية فى هذا النسق ؟ الإجابة هى أن الألوهية هى الصفة الامبيريقية الأعلى التالية للعقل .

الذهن mind هو أعلى ما نعرفه حتى الأن من الكيفيات التجريبية التى ظهرت طفرة عن الوجود فى مراحل دائمة الصعود ، وعلى ذلك فليس ثمة سبب يدعو إلى افتراض أن تسلسل الكيفيات يقف عند هذا الحد . فالزمان المكانى الذى هو أصل الأشياء لا يتوقف عند كيفية العقل، بل لا بد من أن تطفر كيفيات جديدة إلى أعلى . وذلك بفضل الجهد اللاارادى nisus فى الزمان المكانى.

وعندما تتولد من قلب الزمان اللامتناهى صور دائمة التجدد، وتظهر طفرة كيفيات دائمة العلو، كالمادة من الجوهر الأصلى ، والحياة من المادة، والذهن أو العقل من الحياة، فإن التطور الطافر لا يقف عند هذا الحد، بل ستنشأ كيفيات جديدة تتجاوز مستوى الذهن، وسوف يمضى النزوع الكونى فى التطور إلى مستوى للوجود أعلى من كل ما مر به من قبل. هذه الصفة الجديدة التى تظهر طفرة هى التى يسميها الكسندر بالإلوهية .

فالألوهية إذن هى الكيفية الإمبيريقية الأعلى التالية للعقل ، التى ارتبط

بها الكون فى الإعداد للولادة ، لأن الكون حامل لهذه الصفة pregmant(١) .

ويرى الكسندر أننا عاجزين عن التغلغل فى ماهية الله بوصفه حامل لصفة الألوهية، لأن المستوى الأدنى لا يمكنه إدراك المستوى الأعلى بالمعنى الصحيح ، فنحن نؤكد الألوهية بوصفها كيف تجريبى أما عن ماهيتها أو ماذا تكون فهذا ما لا نعرفه . الهيكل الإنسانى مازال مصدره يرتد إلى إله غير معروف، إذا استطعنا أن نعرف ماهية الألوهية، وكيف تكون سامية فإننا سوف نصبح كالآلهة. ولهذا فإن ما نعرفه عن الألوهية ليس إلا علاقتها بالكيفيات التجريبية التى تسبقها فى الزمان المكانى، أما طبيعتها فلا نستطيع أن ننفذ إليه.

إمتداد تصور الألوهية :

الألوهية – مثل كل الكيفيات الامبيريقية السابقة – تولد فى الزمان وتوجد فيه ، أما اللازمان فهو لا وجود.وبهذا المعنى تصبح الألوهية كيفية تطورية وليست خاصية ثابته تنتسب إلى الله ، فهى فى حالة تقدم وصيرورة طبقا لتغير العالم فى الزمان المكانى.« لأن العالم ينمو فى الزمان ، فإن الألوهية تتغير فى هذا النمو فى العالم، فى كل مستوى كيفية جديدة تنهض قدما إلى الأمام» . «الألوهية بالنسبة لكل مستوى من مستويات الوجود تمثل الصفة التجريبية للمستوى الذى يعلوها ، ولذلك فهى صفة متغيرة، تتغير كلما نما الكون فى الزمان». (٢)

فالألوهية هنا تدل على هذه الحركة التى نلتقى بها فى مستوى معين من الموجودات عند نزوعه إلى مستوى أخر يعلو، هى تعبير عن هذا الشوق الذى تشعر به مجموعة من الكائنات عند تطلعها إلى مجموعة أخرى أكمل منها فى سلم التطور.

(1)Alexander (S) : space, time and Deity . Vo.II. p.246: 247.
(2) Ibid : vol. II. p:248

ويطلق الكسندر على هذا إسم الألوهية الجزئية أى الألوهية الخاصة بكل مستوى معين من الوجود أو بكل مجموعة من الكائنات. أما الألوهية العامة أو الكلية فهى هذا النزوع الدائم الذى نلمسه فى الكون ككل، والذى يدفعه إلى الانتقال من حالة إلى أخرى، هذا الانتقال الذى يعطينا مجموعة لا متناهية من التطورات الجديدة التى نظفر بها فى حركة انبثاق الموجودات بعضها عن البعض الأخر.

وإذا كنا لا نعرف ماهية الألوهية ،فهى – كما يقول الكسندر ليست روح أو عقل ، « الألوهية – طبقا لخط النمو فى الزمان المكانى– Deity not spirit ليست مجرد امتداد للعقل أو الروح ، ولكنها شئ يمكن أن يفيده : الروح، الشخصية ، العقل ... كل هذه الخصائص البشرية أو العقلية تنتمى إلى الله ، لكن ليست إلى ألوهيته "Spirit , personality, mind all these human or mental characters belong to God not to his Deity"(١)

الله هو الكون أو العالم المالك للألوهية: God as universe: possessing Deity

تؤكد لنا العاطفة الدينية أن لدينا شعو لشئ ما يعلو علينا، هو ما نطلق عليه اسم الله . والله – فيما يرى الكسندر – هو الكون أو العالم بوصفه مالك لكيفية الألوهية».

الله هو الكون كله أو في مجموعه عندما يكون حاصلا على الألوهية لكن علينا أن نعرف أن هذا الكائن الحاصل على الألوهية أو المالك لها ليس مالكا فعليا actual، لكنه مثالى ideal. الله ليس كائنا حاضرا أوموجودا الآن أو

---

(١) Alexander (S) : space, time and Deity. vol II Book II . ch.I. P. 349-350.

متحقق فعلا فى العالم ، وإما هو العالم اللامتناهى بجهده أو سعيه نحو الألوهية(١) . إنه بعبارة ليبنتز الله ذو جلال أو ملئ بالألوهية travail with Deity – وإذا كان الزمان المكانى كلى وواحد، فلماذا – يتساءل الكسندر – لا نعبد الزمان المكانى أو نماثل بينه وبين الله ؟.

ويجيب على ذلك بأن هذا ربما يكون جائز على المستوى العقلى أو الرياضى أما على المستوى الدينى فهذا غير جائز.

يقول الكسندر : « حتى السماء المرصعة بالنجوم عند كانط هى انساق مادية ، وقد أضاف القانون الأخلاقى لها أصل الاحترام ومصادر التبجيل. الله هو العالم والألوهية معا. كل أجزاء الكون عبارة عن جسم الله ، أما الألوهية فتمثل روح العالم .

ويؤكد الكسندر أن الاعتقاد فى الله لا يمكن كشفه عن طريق الحس ، لأنه لا الألوهية ، ولا حتى العالم فى سعيه نحوها يمكن أن يكشف للحس ، ولكنه عمل الاعتقاد الدينى. لهذا ، فوصف الله على أنه العالم ككل أو بوصفه مالك للألوهية أو أنه تمخض عنها، كل هذه أوصاف تكون على سبيل المجاز أو الاستعارة .

وحلا لهذا يمكننا أن نتصور الله بطريقتين :

(١) الله المتناهى (ب) الله اللامتناهى.

أ – الله المتناهى : Finit God

وخلاصة هذا أن نتحقق من فكرة الألوهية هو أن نصورها لأنفسنا من خلال تشبيهها بالتجربة المألوفة، وكأننا نحن أنفسنا آلهه.

(1) Ibid : p. 352-353 .

يقول الكسندر :« فكما أننا نمتلك جسم حى، وعقل مسئول عن هذا الجسم، ويوجد علاقة بين الجسم والعقل ، أيضا الزمان المكانى الذى هو العالم يمثل جسم الله، ولكن يوجد جزء مميز أو مختلف هو عقل الزمان المكان أو روحه، هذا الجزء السامىDivine هو الألوهية .

ويرى الكسندر أن هذه الصورة قد رسمت فقط من أجل إيضاح الفكرة الغامضة عن الكيفية الأعلي للوجود ، نحن نستخدم هذا التصوير فقط من أجل فهم كيف أن العالم ككل يمتلك صفة الألوهية(١) .

ب – الله المتناهى infinite God

بعد أن تصورنا الإله المتناه عن طريق التماثل بينه وبين البشر، علينا أن نتصوره كأله لا متناه بمعنى وجوده فى كل الزمان المكانى اللامتناه ، فالكيفيات الامبيريقية الطافرة كلها تحتوى أو تحتمل ألوهية الله.

يقول الكسندر :« عقولنا، وكل شئ أخر فى العالم هى إحساس عضوى لله، نحن الجوع، العطش، نبض القلب ، الشريان بالنسبة إلى الله we are the hunger and the thirst, the heart, beats and sweat of God الوهية الله تسكن فى جزء من جسمه، وتمثل هذا الجسم، ولأن جسم الله لا متناه (لأنه الزمان المكانى اللامتناه)، فإن ألوهيته التى تمثل هذا الجسم لا متناهية أيضا.

فالله يتميز بلا نهائية ، عن جميع الموجودات التجريبية التى هى متناهية محدودة. غير أن لانهائية الله تجريبية فى مقابل اللانهائية الأولية للمكان الزمانى. ومعنى ذلك أن الله لا يتمكن بعد من أن يجوز الألوهية علي نحو كامل، لأنه لو كان كذلك لكان موجودا متناهيا يمكن أن يحدث بعده تطور أخر . – الله – بالمعنى الدينى – هو الكون كله فى سعيه نحو الألوهية ، لأن الوعى يتوقع أو

---

(1) Ibid : p: 256.

يتنبأ سمو موضوعه كشئ محقق واقعيا . الألوهية هى الجهد nisus وليست إنجاز أو تحقيق. accomplishment. فالألوهية اللامتناهية غير متحققة بالفعل، لأنها إذا حصلت على هذه الصفة ، فإن العالم الواقعى المالك للألوهية سوف يتوقف عن كونه إله لا متناهى ، ويصبح كثرة من الآلهة المتناهية، فهى إذن مجرد تصور العالم اللامتناهى فى سعيه نحو الألوهية ، لكنه لا يحصل عليها بالفعل.

الله كوجود واقعى يحاول دائماأن يسعى إلى الألوهية، لكنه لا يحققها أبدا . إنه صيرورة أزلية، اندفاع ونزوع والله لم يصل بعد إلى تألهه، ولو كان قد وصل إليه لما عاد إلها . إنه إله مثالى فى جنين embrgo، المثالى حين يصبح واقع بالفعل يتوقف عن أن يصبح إله . فليس ثمة كيان لا متناه فعلى تكون الألوهية صفة مميزة له، وإنما الله لا يعنى إلا السعى المستمر نحو الألوهية، يملأ الكون كله ، ويتغلغل فيه .(١)

روح العالم The world soul

جسم الله هو العالم أو كل الزمان المكانى، بينما الألوهية تمثل روح العالم، لكنها روح ممكنه لأنها لو تحققت سيفقد الإله معناه، روح العالم هى كيفية تطورية متغيرة طبقا لمستوى الكيفيات لكنها لا تتحقق أبدا وتظل تنبؤيه prophetic «روح العالم الواسع الذى يحلم بأشياء تأتى إلى الوجود ». The soul of the wide word dreaming of things to come وما يجب معرفته أن الروح أو الألوهية عند الكسندر تصور أمبيريقى أو تجريبى ينبع من المذهب الواقعى ، يختلف عن تصور الروح أو المطلق فى المذهب المثالى.

المطلق عند الكسندر ليس هو الله أو الخالق أو المدبر للكون أو المبدأ

(1) Ibid :vol II p: 261: 266.

الأعلى له، وإنما المطلق الوحيد عند الكسندر هو طبيعة الزمان المكانى نفسه الذى تنبثق منه - من أدنى إلى أعلى - كل الكيفيات الأخرى. والمطلق بهذا المعنى واقعى تماما مثل الكيفيات الطافرة، بينما المطلق عقلى أو مثالى عند أصحاب المذهب المثالى.

ويبقى فى النهاية أن الله ليس روح أو مطلق أو الوهية ولكنه يتضمن الألوهية لأنه سعى العالم ككل نحو هذه الفكرة (١).

٢ - الألوهية والعاطفة الدينية: Deity and the Religious sentiment

إلى جانب التعريف الميتافيزيقى أو الفلسفى لله بوصفه العالم كله فى سعيه نحو الألوهية أو نحو كيفية جديدة تعلو على العقل يقدم الكسندر هنا تعريفا أخر يصفه بأنه تعريف عملى فيقول : ثمة طريقا أخر يساعدنا فى الاقتراب من الله - وهو الطريق العملى الذى يصبح الله فيه موضوعا للعاطفة الدينية أو العبادة (٢).

فما هى هذه العاطفة الدينية ؟

يرى الكسندر أن هناك دوافع مختلفة للعاطفة الدينية كدافع الخوف أو الإعجاب أو الحب، لكن العاطفة الدينية ليست أحد هذه الدوافع أو تركيباتها ، لكنها أكبر من كل هذا ، وتتميز عن كل هذا... « إنها الشعور باتجاهنا نحو شئ أخر يعلو علينا ويتجاوزنا ، وبهذا الشئ نكون مع انسجام مع أنفسنا (٣).

أما موضوع العاطفة الدينية فليس أحد هذه الدوافع أو المركب منها، إنها تتغذى من عدة مصادر، تتجمع لتصبح النواه الأولى أو الأصل بالنسبة لهذه

---

(1) Ibid : p: 271.
(2) Alexander (S) : space, time and Deity. vol II p.341.
(3) Ibid : p: 373.

العاطفة ، وبدون هذا العنصر الخاص فإنها تصبح مجرد تركيب دون نكهه مميزة flavour. ويؤكد الكسندر أن العاطفة الدينية تشبه إلى حد ما الشهية للطعام أو الشراب ، فكما أن الطعام قادر على تحقيق إشباع الجوع بالنسبة للإنسان، فإن العاطفة الدينية تشبع فنيا هذا الشعور بالعلو أو التجاوز.

ويضيف الكسندر أن هذه العاطفة الدينية ليست لدينا بها أى معرفة أولية وإنما ينكشف موضوعها من خلال التجارب العملية، فنحن لم نتعلم أولا معرفة الموضوعات التى إليها نتجاوب، بينما يأتى التجاوب مع الفعل العاطفى نفسه أى مع الخبرة والممارسة .

ويتساءل الكسندر : كيف ينكشف لنا التصور الذهنى لله ؟ يرى الكسندر أن الخوف من مظاهر الطبيعة كالرعد أو العواصف ليس هو الخوف من الله وإن كان يمثل الأساس الأول الذى به تحرك العاطفة الدينية. هذا الخوف يجعلنا نتمثل الله ككائن أخر يعلو علينا ، يسكن هذه الظواهر ويكون سببا لها . هذا التصور لهذا الشئ الغامض الذى نخشاه لا يخضع لمجال المعرفة أو العقل، وإنما هو الشعور أو العاطفة التى هى النزوع نحو شئ فى العالم يتجاوزنا وبه نكون فى وحدة وانسجام مع أنفسنا.(*)

(*) وقد أرجع «مل» أصل الاعتقاد الدينى إلى الخوف من الموجودات العليا التى توقع القصاص على الموجودات البشرية، ولكنه رأى أن الخوف ليس هو المصدر الوحيد لهذا الاعتقاد لأن الاعتقاد فى الآلهة سابق على وجود الخوف وإن كان عاملا أساسيا لهذا الاعتقاد ، ولكن بالنسبة للمراحل الأولى – الغير متحضرة – للدين.

أما فى مرحلة متقدمة فقد أرجع أصل الاعتقاد إلى رغبة الإنسان اللامحدودة فى معرفة ما يحيط به، وذلك أن الوجود الإنسانى محاط بالغموض، وما نحن فى هذه المنطقة الضيقة إلا جزيرة صغيرة فى وسط بحر كبير لا حدود له.

أما وليم جيمس – الذى اعترف الكسندر بأنه تأثر به كثيرا، وذلك من خلال كتابه «تنوع التجربة الدينية» – فقد أكد أن البراهين الذهنية النظرية لا يمكن أن تشفى غلتنا فى هذه الناحية، فلنبحث عنها فى المسائل التجريبية المتعلقة بها، نبحث عن الله من خلال الشعور الدينى أو العاطفة الدينية ، ويؤكد جيمس أنه كان يرى وكأن شيئا يدفعه – فى قراره نفسه – =

فالعاطفة الدينية عند الكسندر يمكن تحقيقها عن طريقين :

أ - إما بطريقة مباشرة عن طريق التصادم بالعالم بنزوعه الدائم نحو الألوهية.

ب - أو بطريقة غير مباشرة ، عن طريق الشعور بها بوصفها احتياج لطبيعتنا- تماما كرغبة الجوع أو الشراب أو الدافع الجنسى..وما إلى ذلك.فى كلتا الحالتين توجد هذه العاطفة الدينية أو الشعور الدينى . العالم فى سعيه إلى أعلى يحرك فينا هذه العاطفة، ونحن بدورنا نشعر بالحاجة إلى الله .(١)

موضوع العاطفة الدينية ليس مجرد وهم أو تخيل Not amere imagination

يؤكد الكسندر أنه إذا كان لدى الإنسان إيمان بالله ، فذلك لأن لديه خبرة عن الألوهية Experience of Deity يبنى عليها هذا الإيمان . ولسنا هنا بإزاء وهم أو خداع، بل نحن بإزاء خبرة حقيقية . نحن دائما فى حضور دائم لهذا الموضوع الذى يحركنا ،وإن كان بدرجات متفاوتة، أحيانا يكون الشعور به قوى ، وأحيانا أخرى يفتر أو يضعف - تماما مثل الشهوة الزائدة التى تفتر بمجرد إشباعها. وربما تكون غائبة عن البعض ولا يشعر بها،وربما يكون الإنسان أعمى الألوهية Deity blind كما لا يسمع النغمات .

باختصار ربما يفتقر إلى الافتراض العاطفى للألوهية ، ورغم هذا فإن الغالبية العظمى لديهم هذا الشعور العاطفى نحو الألوهية .

ويقول الكسندر : « فى هذا العالم الذى يسعى نحو الألوهية ، من الصدق

= دفعا عنيفا إلى الناحية الدينية وقد وجد أن التجارب الدينية تؤيد القول بوجود الله فى نفوسنا .
(راجع هنا : الفصل الرابع من الباب الثالث من رسالتنا للدكتوراه : الدين بين جميس ومل ص ١٧١ : ١٨٢).

(1) Ibid : p : 377.

أن نقول ما قاله جيمس عن المكان الاسطورى أو الخارق للطبيعة « mystical or the super natural region[1] هذا العالم الغير مرئي ، الغامض الاسطورى له تأثيرعلى عالمنا الواقعى، إنه كيفية جديدة أعلى من أى شئ نعرفه ولا يمكن أن نراها أو نفهمها ، رغم أن حضورها حقيقى بالنسبة لنا سواء من الناحية الفلسفية أو من الناحية الشعورية.

كيف تؤثر الألوهية - وهى كيفية مستقبلية - علينا - ؟

كيف يؤثر المستقبل الذى لم يتحقق بعد فى الحاضر المتحقق؟ يجيب الكسندر على هذا بقوله « أن كيفية مستقبلية تتجاوز خبرتنا الحالية لا يمكن معرفتها بالتأمل العقلى، كل ما نعرفه عنها أنها نزوع أو سعى نحو الألوهية، العالم الواقعى الذى نعرفه يتضمن بذور أو بداية مستقبلية مجهولة بالنسبة لنا، لهذا فإن تصورنا عنها سيكون على سبيل التنبؤ أو التوقع. لهذا يمكننا أن نفترض هذه العاطفة - فى الخبرة - ليست كما هى فى ذاتها لأن ذلك لا يمكن معرفته، ولكن بوصفها ذات تأثير فى العالم كله.

ويرى الكسندر أن باركلى قد أكد أننا نعرف الله عن طريق المماثلة بينه وبيننا أنفسنا. أى كما نعرف أنفسنا أو يعرف كل منا الآخر ولكن بطريقة أشمل. « فنحن نعرف عقل كل منا الأخر عن طريق الاشارات أو الحركات الصادرة عنهم، ويمكننا تصور عقل الله - الخارق للطبيعة - بنفس الطريقة . فعقل الله والعقول الأخرى متصلان جدا.

ويؤكد الكسندر أن باركلى على حق فى أن هناك علاقة بين العقل الإنسانى والألوهية ، ولكن أيضا- وهذا ما لم يدركه باركلى - لا بد أن نقف على الفرق بين فهمنا للعقول الأخرى (الإنسانية) وفهمنا للألوهية التى ليست

(1) Ibid : p : 378.

عقلا ولكن كيفية أعلى منه .

فالعقول الأخرى يمكن تأكيدها من خلال العاطفة الاجتماعية أما الألوهية فيمكن تأكيدها من خلال العاطفة الدينية، وكل منهما مختلف فى الموضوع الذى يكتشفه. الاعتقاد فى عقول أخرى ربما يسمى تأكيد عملى ، بينما الاعتقاد فى الله يمكن أن نصفه كأيمان as a faith ، كذلك فإن الغريزة الاجتماعية أو العاطفة الإجتماعية يمكن إشباعها عن طريق الافعال التبادلية المشتركة بين الأفراد، أما العاطفة الدينية فلا يوجد فيها هذا التبادل الاجتماعى ولكنه يسمى هكذا على سبيل الاستعارة أو المجاز.

فعلى الرغم من أن ثمة إحتمالا كبيرا فى أن يكون للإنفعال الدينى طابع جماعى مشترك ، وعلى الرغم من أن تصورنا لإله الإيمان الدينى يجعلنا نقرنه دائما بقيمة الخير، إلا أن الانفعال الدينى فى صميمه هو صورة فريدة من صور الحنين أو التعطش إلى الوحدة الكلية للوجود فى نزوعها نحو الألوهية.

فالله بوصفه موضوع العاطفة الدينية أو بوصفه نزوع نحو الألوهية لا يمكن فهمه إلا فى ضوء الخطة العامة التى يعمل فيها الزمان – المكانى (١).

المعيار الدينى لتصور الله عند الكسندر :

بعد أن أثبت الكسندر الله أو تصور الألوهية عن طريق العاطفة الدينية ، أو أن الألوهية هى الكيفية الأعلى التالية للعقل، وجد أن هناك مجموعة من المعايير أو التصورات عن الله وهى :

١ – تستلزم العاطفة الدينية أن يكون الله أعظم من الإنسان .

٢ – أن يكون الله كائن عام أو شامل ، فهو يعمل من خلال كل عالم الزمان – المكانى .أو عالم الزمان المكانى كله.

---

(1) Alexander (S) : space , time and Deity. vol II p:379:381 .

٣ – الله يختلف فى النوع أو الكيف عن الإنسان

٤ – الله هو المسئول عن الإنسان، مسئولية الله تجاه الإنسان هى السمة الجوهرية الأكثر تحديدا فى العاطفة الدينية .

٥ – هناك علاقة تربط الإنسان بالله، والله بالإنسان . الله موجود فى الوعى الإنسانى، وهو مصدر ثقة الإنسان – هو ملبى أومجيب لحاجات الإنسان– بتعبير جيمس – فهو يقدم لنا حلا للإضطراب والقلق الذى نعانيه، هذا القلق الناتج عن عجزنا الناتج عن تناهينا وعن أخطائنا (١).

ا – الله أعظم من الإنسان :

هذا التصور مصدره أن الخوف من قوى الطبيعة ، مازال يمثل الجزء الأكبر من أصل الإعتقاد الدينى فى مراحله الأولى ، كما أن الإعتقاد فى وجود قوى قهرية فى العالم كالسحر أو الخرافة magic ، جعل الإنسان أكثر قربا إلى الدين. هذه التصورات جميعها جعلت الإنسان يعتقد فى وجود إله أعظم منه ، قادر على حمايته من بطش قوى الطبيعة.

Religious criteria of the conception of God

1) God greater than man.
2) God acts through the whole of space- time - God is universal.
3) God is different in kind, in quality from man.
4) Responsive to man : The responsiveness of God to man is the most vital and distinctive feature in the religious sentiment.
5) There is arelationship between God and man. God as speaking to man in his conscience for truth and worthy. (space, time and Deity . vol II. p: 382-388).

٢ - الله شامل (الله هو كل العالم) (١)

الله ليس فقط أعظم من الإنسان ، لكن إمبراطوريته سواء وجهها إله واحد أو كثرة من الآلهة يجب أن تمتد إلى كل العالم أو تملأ العالم. الله يجب أن يعمل من خلال الكل. فعالم الزمان المكانى بطفراته المتناهية هو جسم الله، والله يعمل من خلال هذا الجسم . النار أو العاصفة أو حتى الأجزاء الدقيقة من يرقات النبات mildew أو الصدأ rust، كل هذا يجب أن ينتسب إلى الله - كما كان الحال عند اليونان فى الأساطير القديمة.

٣- الله يختلف فى النوع او الكيف عن الإنسان :

يرى الكسندر أن هذه الخاصية تميز الله فى المراحل المتقدمة أو الديانات الأكثر وعيا ورقيا. فالوعى الدينى يعلمنا أن الله سامى، ليس فى إنسانيه أعلى فقط ، ولكن كشئ مختلف فى النوع أو الكيف. فالقدرة على كل شئ ، العلم الكلي ، الخير اللامتناهى، الخلود،هذه خصائص دينية تنتسب إلى آلله ، هى - كما لاحظ هيجل - التخفيات أو التنكرات الاستعارية للإيمان فى شئ ذو نظام ودرجة تختلف عن الإنسان.

ولكن الكسندر يؤكد لنا أن هذه الصفات ليست صفات ثابتة فى الطبيعة الإلهية أو متحققه بالفعل وإلا أصبحت متناهية، وإنما هى جهد أو سعى نحو التحقيق. وهنا يختلف الكسندر من تصور الدين المنزل لهذه الصفات . الله مختلف عن الإنسان لأنه كيفية أعلى منه فقط. صفات القدرة ، العلم ، الخلود ليست متحققه بالفعل بل هى فى طريقها دائما إلى التحقيق.

---

(1) Cp.F.H. Cornford, from Religion to ph. London 1912. ch I. p.6. . راجع فى هذا مذهب وحدة الوجود عند اسبينوزا من كتابنا: الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد .الفصل الخامس ص ١٢٦:١٢٨.

وبهذه الطريقة تكون معرفة الله ، وعلمه وقدرته وخيره محدوده limited، هى فقط معرفة أعلى من معرفتنا.

٤ - مسئولية الله نحو الإنسان :

يرى الكسندر أن مسئولية الله نحو الأنسان – التى هى السمة الجوهرية والمميزة للعاطفة الدينية – هذه الخاصية قلما توجد عبر تاريخ الأديان، ولكنها أكثر وضوحا فى الديانات المتقدمة . – فى الديانات البدائية ، يوجد الخوف والرهبة من الله، كما نجد إعتماد الإنسان على الله واضحا. أما فى المراحل الأكثر تقدما نجد تطابق بين الله والإنسان، كلاهما مسئول عن الأخر – كما فى ديانه البراهما Brahmanism والمسئولية هنا تعنى الاستغراق الكلى absorption فيما هو إلهى أو سامى.

أما فى الديانات الأكثر توحيدا نجد الوعى بهذه المسئولية يبلغ أعلى مدى في أبوة الله fatherhood of God أو فيما يسمى بعبادة السلف ancestar - worship– كما يصوره هربرت سبنسر – فهو ينظر إلى عبادة السلف بوصفها المصدر الأساسى والنهائى لكل التصورات الدينية (١).

هذا المذهب يتصور الله بوصفه أب للإنسان . والأب يمثل– بالنسبة للإبن– الشئ الغامض الذى يحاول اكتشافه، ليتشبه به ويكون على شاكلته. هذه السلطة الأبوية كانت فى البداية سلطة جائرة، الأب يعطى الأوامر وعلى الإبن طاعتها ، أما عندما تعمقت الأديان وارتبطت بالأخلاق قل تدريجيا هذا التدخل التعسفى وأصبح ينزع إلى أسباب خيرة من جانب الله كالحب والرعاية. – لا بد إذن من وجود هذه العلاقة بين الأب والابن أو بين الله وبيننا–

(1)Herbert spencer by willian Henry Hudson .ch:vII. on the Evolution of Religion. p. 76:87. London 1916.

مهما يكن تصورنا عن الله . هذه العلاقة تتطور ويدرك العقل الإنسانى أنه يتشبه بالله فى أعماله ، ويدرك الله بوصفه يتحدث للإنسان فى وعيه وعاطفته وشعوره بالصدق والجمال.

والعلاقة بين الإنسان والله هى علاقة تبادلية بمعنى أنه إذا احتاج الإنسان لله أو رغب فيه واعتمد عليه، فإن الله بدوره يرغب الإنسان ويكون أكثر تبعية . بعبارة أخرى : إعتمادنا على الله لا تنبع بسبب العجز أو القلق الذى يرفعه الله عنا، لكنه طلب من جهتنا للمساعده من الله ، وهو يلبى هذه المساعدة ويكون كامل perfect بينما نحن غير كاملين im perfect .

الطاعة واجبة من جانب الفرد الذى هو قدرة محدودة وناقصة لما هو عظيم وعلى درجة أعلى، لكنه ليس اعتماد فقط على الله ، لكنه اتحاد أو تعاون أو تبادل بين الطرفين للعملية الدينية ، نحن نخضع لهذا الشئ العظيم ، وهذا الشئ هو بالضرورة جزء لا يتجزأ منا.

ويرى الكسندر أن هناك نوع من الشعور الدينى السلبى أو اللاعتقاد فى الدين فيقول : « إذا لازمنا سوء الحظ أو نوع من أنواع الضعف تسلل الينا ، فلا يوجد إله » (١). ويقول : « أنا اعتقد أننا نسعى لطبيعة الله ليس فقط من خلال موضوعاته، ولكن لأن الله موجود فى أعمالنا ونتائجها، الله لا يعمل لنا فقط ولكن نحن أيضا نعمل له ، فالعلاقة تبادلية كما أوضحنا.

مذهب التألية،Theism الوهية الكون pantheism [التعالى، الكمون].

فيما يتعلق بالإجابة على تساؤل هل الله كامن فى الكون أو متعالى عليه

---

(١) راجع هنا طبيعة الاعتقاد عند جيمس من كتاب إرادة الاعتقاد. وليم جيمس : ترجمة. د.محمود حب الله .

أو كمون الله أو تعاليه، يرى الكسندر أننا لا بد أن نقارن بين مذهب التألية (الذى يعتقد بوجود اله متعال أو مفارق للكون) ، وبين مذهب ألوهية الله أو الكون (الذى يقر أن الله كامن pantheism في الكون وفي طبيعة الأشياء).

الله بتعبير بوب pope دافء فى الشمس، منعش فى النسيم.. الخ ، الله وجود شامل عند اسبينوزا ، كل شئ هو شذرة أو حالة لله، إنه ليس فقط أن الله فى كل شئ ، ولكن كل شئ فى الله - كما يرى هيجل - It is not so much that God is in everything but that every thing is in God.

أما فى المثالية ، يصبح الله مجرد مظهر للمطلق ، ومكانة الله فى هذا النظام غير محددة أو غير واضحة تماما [1].إدراك الله أحيانا كخالق (مذهب التألية) الله يوجد قبل العالم فى كماله وإيجاده لهذا العالم بإرادته ، العوالم كلها قد خلقت أو وجدت بكلمة من الله The worlds were made by the word of God . ويفهم الله - فى هذا المذهب- بوصفه الصانع الله هو الصانع الذى صنع المواد وشكلها - هذه المواد التى تكون منها العالم - الله هو الصانع - كما فى طيماوس عند أفلاطون ، أو المهندس أو الفنان عند كانط.

ومن عيوب هذا المذهب - فيما يرى الكسندر - أن العلاقة بين الله ومخلوقاته تظل مفقوده ، فلا نستطيع أن نفهم هذه العلاقة بدون تصور مادى، « كيف نفهم هذا الإله الذى أعماله التى هى مخلوقاته فى حالة إنفصال عنهم». المشكلة التى تواجه مذهب التألية المفارق هى الكمون.ويستشهد الكسندر على ذلك بمذهب ليبتز فى الموناد الأسمى أو الله فيقول :

« الله هو الموناد الأعلى ، فائق أو سامى بين المونادات ولهذا فالمونادات

(1) Bradly : Appearance and Reality. p. 448

الأخرى التى تكون العالم ، هى مخلوقاته فهناك إذن علاقة بين الله (الموجود الأعلى)، ومخلوقاته .(١)

ويرى الكسندر أننا فى ميتافيزيقا ألوهية الكون نستطيع أن نفهم أن كل الأشياء توجد فى الله ، ولكن لا يمكننا أن نفهم هنا – فى مذهب التألية – كيف تنتقل الأشياء منه .

الخلاصة : هل تصور الألوهية عند الكسندر تصور إله متعالى أم تصور إله كامن (هل هى تعالى أم كمون).

الإجابة : – كما يقول الكسندر –أن الألوهية – بوصفها جزء من النظام الامبيريقى للزمان المكانى – لا تنتمى إلى أى منهما بالتحديد ، وإنما هى تؤخذ كما هى، لأنها من جهات عديدة يمكن القول بأنها تنتمى إلى كل منهما معا وإذا كان لا بد أن نختار فستكون الألوهية أقرب إلى مذهب التألية الخالص thisticلأن الله يمكن إدراكه بوصفه الجسم والروح معا .

الجسم هو كل الزمان المكانى اللامتناه، الروح هى الألوهية ، الله – بالنسبة إلى جسمه – هو شامل تماما، وكل المتناهيات الأخرى تدخل فيه (تحتويه)، وهى أجزاء لجسم الله . رغم أن فرديتها لا تذوب أو تفقد فيه . أما بالإشارة إلى روحه، فإن تصور الله يصبح تصور إلهى لأن ألوهيته هى ما يميزه.

الألوهية –طبقا لنظام الكيفيات الأمبيريقية الطافر– ليست أولية aprio-riأو مقوليةcategorial ، لكنها كيفية أمبيريقية ، هى لا تنتمى إلى كل العالم، ولكن إلى هذا الجزء الخاص به الذى يكون مناسب ليحمل الكيفية الأمبيريقية، أى أنها تنتمى إلى هذا الجزء المحدد من الكونوهى ليست متحققه بالفعل

(١) Alexander (s) : space, time and deity. vol. II. p. 389-391.

وإنما فى طريقها دائما إلى التحقيق.

١ - الله كائن لا متناه، لأن كيفيته المميزة ليست العقل، لكنها الكيفية الأعلى التالية له، وبهذا المعنى فالله ليس على مستوى البشر، لكنه يرتفع فقط إلى طفرة أعلى، لكنه - من ناحية أخرى - يتجاوز كل المتناهيات لأنه كل العالم فى نزوعه نحو الألوهية ، بهذا المعنى تصور الألوهية تصور إلهي . أى تصور تعالى..

٢ - من الناحية الأخري ، رغم كونه يتجاوز كل المتناهيات فى الكيفية ، إلا أن ألوهيته تبقى داخل العالم وليست خارجه عنه ، ذلك لأن الألوهية تعتمد على العقل، والعقل يعتمد على الكيفية الأدنى، وهكذا حتى نصل إلى الجوهر الأصلى البسيط للزمان المكانى. لهذا فألوهية الله حاضرة فى الأشياء التى تظهرها موضوعاتها، كل الكيفيات هى جزء من جسم الله وتنتمى إليه. لهذا فالله يمتلك صفة الكلية والشمول.

مجمل القول : أن التألية وألوهية الكون أو التعالى والكمون ،هما نتائج للفكر السامى، نادرا ما يوجدا في تجريدها التام لكنهما يرتبطان فى المعتقدات الدينية العملية بخصائصهما المتنوعة، إنهما الخاصيتان الجوهريتان التى يشارك بهما الله مع كل الأشياء الأخرى، ومع الزمان المكانى نفسه.الله كامن باعتباره جسم، ومتعالى باعتبار أنه روح أو ألوهية.

إذن مذهب الكسندر - كما يقر هو - يقف وسط بين التعالى والكمون : الله بوصفه جسم هو كل العالم وهنا يتحقق الكمون ، الله بوصفه روح أو ألوهية وهنا يتحقق التجاوز والعلو على كل الكيفيات المتناهية.

ويبقى تساؤل أخير فيما يتعلق بتصور الله ؟

هل الله خالق؟ is God a creator

هل الله داخل الزمان المكانى أو خارجه ؟

والإجابة على هذين التساؤلين يقول الكسندر : « أن الله بوصفه كل الزمان المكانى أو العالم ككل، بهذا المعنى الله خالق ، أما صفة الألوهية المميزة له فهى ليست خالقه بل مخلوقة لأنها كيفية تتبع كل الكيفيات التجريبية الأدنى. فالزمان المكانى هو المبدأ المحرك الذى يخرج منه كل الأشياء . وبهذا المعنى يصبح الزمان المكانى – وليس الله – هو الخالق. أما الألوهية : فهي تدين بوجودها للمتناهيات الموجودة من قبل، أوالكيفيات التجريبية .

أما التساؤل الثانى : هل الله داخل الزمان المكانى أم خارجه فإن جسم الله لا زمان له ولا مكان لأنه هو الزمان المكانى أما الألوهية فتوجد فى مكان محدد أو فى جزء لا متناه من الزمان المكانى[1] .

٣ - الألوهية والقيمة :[2]

الدين كعاطفة هو الشعور بسعى العالم ككل نحو كيفية أعلى من العقل – هى الألوهية .ويفهم الله – من خلال العاطفة الدينية – عن طريق ما نطلق عليه الاعتقاد الدينى أو الإيمان .

وتتميز العاطفة الدينية عن كل العواطف الأخرى فى أنها ذات تكوين خاص نو نكهة فريدة . والتقرب إلى الله ربما يظهر من خلال اشكال عديدة : من خلال الفن أو الأخلاق. والعاطفة الدينية لا توجد بمعزل عن كل هذه الأشكال ، وإنما توجد ممتزجه بهم، وكل تجاربنا تمارس كى تظهر لنا حقيقة الله.

وقد أرتبطت العاطفة ادينية – كما سبق أن أوضحنا –فى مراحلها

---

(١) Ibid : p. 397

(٢) Alexander (s) : space, time and deity. vol. II. ch III p:402:425.

البدائية الأولى بمعنى الخوف : الخوف من القوى الطبيعية التى تحدث فى الكون ،كالزلازل والبراكين والعواصف، ولكن الخوف ليس هو الدين وإن كان يمثل سببا له. أما فى مراحل متقدمة فقد تشكل الموسيقى والفنون عنصرا هاما من عناصر الطقوس الدينية .

الدين والسلوك: Religion and conduct:

أكد صمويل الكسندر أن الدين فى مراحله الأولى قد ارتبط ارتباطا وثيقا بالأخلاق ، لكنه انفصل تدريجيا عنها فى مراحل متقدمة فالدين فى العقل البدائى يرتبط بالعادات الاجتماعية التى تشكل جزء من أصل الدين وطقوسه. ولكن بنمو الحضارة فإن الطقوس الدينية تنفصل تدريجيا عن الأخلاق ، ويصبح تحقيق المشاهدات الدينية بمعزل عن القانون الأخلاقى. فالواجب الأخلاقى كما يفرضه العقل لا يمكن أن يختلف عن الأمر الإلهى لذلك كان لا بد أن يتبع علم اللاهوت علم الأخلاق لا أن يكون سابقا عليه .

فالعلاقة بين الدين والأخلاق ظلت مترابطة أو لم تتميز احداها عن الأخرى، لكنهما انفصلا فيما بعد – تماما مثل العلم والفلسفة، فقد كانا مرتبطان فى العصور اليونانية الأولى، ولم توجد فروع منفصلة للعلم – عن الفلسفة، بل كان يوجد علم واحد فقط هو الفلسفة ، وكل العلوم الجزئية الخاصة أخذت في الانفصال تدريجيا عن الفلسفة.

ورغم هذا الانفصال بين الأخلاق والدين فى المراحل المتأخرة، ظل ما بينهما من مودة وترابط ، ذلك لأن الدين ليس إحساسا فرديا مركزه القلب، لكنه شعور عام وإحساس مشترك.

لهذا فإن الدين والأخلاق يبدأن فى وحدة، ودائما ينمى الدين السلوك . لكن سرعان ما تتميز العاطفة الدينية عن القيمة الأخلاقية تماما مثلما يتميز علم الطبيعة عن الفلسفة أو ما بعد الطبيعة.

ومصداقا لذلك يرى الكسندر أن الشعور الدينى ربما يوجد بدون الأخلاق أى بدون الشعور الاجتماعى بالخير، وقد نجد أشخاص فضلاء دون أن يكون لديهن وعى بالدين أو الألوهية، لأن التجربة توضح أنه ربما يوجد الدين بدون الفضيلة أو الأخلاق ، والأخلاق بدون الدين.

نخلص من هذا أن الدين لا ينبع من الأخلاق.

Religion not an outgrowth from morality

اختلف الكسندر – مع كانط – فى أن الدين لا ينبع من الأخلاق عنده، بينما رأى كانط أن الهدف الذى تسعى وراءه الإرادة الطيبة هى الخير، والخير الأخلاقى لا يتحقق عند كانط إلا بشرط حرية الإرادة وخلود النفس ووجود الله ، وهذه المعانى الثلاثة ليست موضوعا يحدد للمعرفة وإنما هى موضوع الإيمان الأخلاقى. وقد حرر كانط كتاب بعنوان « الدين فى حدود العقل الخالص» ١٧٩٣، أكد فيه أنه من الخطأ أن نعتقد أن الدين هو الضابط الأخلاقى ، فى حين أن الأخلاق وحدها هى التى يمكن أن توصلنا إلى الدين، لأن القانون الأخلاقى العقلى يتفق مع إرادة الله جل قدره.

فالدين الحق لا بد أن ينبع من الأخلاق.

يرى الكسندر خلافا لرأى برادلى – أن الدين ليس نمو من الأخلاقية ، لأن العاطفة الدينية فى تصوره شئ فريد وكاف بذاته. حينما يعايش الإنسان الحياة ، الحقيقة، الجما ل، الخير، يأتى بعد هذا الإحساس الدينى ليدمج هذه القيم مع الحقيقة الواقعية.

طبقا لآراء أخرى، الدين ينهض على حدود الأخلاق . يقول برادلى :« الأخلاق تقو- إلى أبعد منها ، إلى شكل أعلى للخيرية ، إنها تنتهى إلى ما نسميه الدين (*).

(*) عرض براد لى لمذهبه الأخلاقى فى كتابه « دراسات أخلاقية Ethical studies وهو يرى أن الغاية الأخلاقية هى قبل كل شئ اكتمال الذات وتحققها. والذات عنده ليست الذات البشرية =

فالعاطفة الدينية عند الكسندر ليست على مستوى العواطف البشرية لأنها الكيفية الأعلى ، التى تهدف إلى موضوع أكثر كمالا ، وهى ليست فى حاجة إلى الأخلاق أو الفن كى تكشف موضوعها ، ولكن على العكس ، إنها تتحرك من خلال هذه الوسائل الأخرى :الحب ،الغضب، الأمل، الطموح.

= التى هى مجرد مجموعة أو سلسلة من العواطف أو الإرادات أو الإحساسات الجزئية ،وإنما هى منذ البداية الذات بوصفها كلا واحدا أو حقيقة كلية عينية.

فالذات التى تفرضها الأخلاق ذات أعلى ، ذات كلية تعلو على هذه الذات أو تلك ، على ذاتى أو ذاتك أو أية ذات أخرى.

يقول برادلى : « حقق ذاتك بوصفك كلا واعيا بنفسه فى كل لا متناه عن طريق تحقيق هذا الكل فى ذاتك» (دراسات اخلاقية ، ط ٢ ص ٨٠).

وموقف برادلى من الأخلاق يتمثل فى رفض أخلاق اللذة أو المنفعة كما تمثلت عند مل وسبنسر وستيفن، كما يتمثل أيضا فى رفض أخلاق الواجب كما جاءت عن كانط. هاتان النظريتان اللتان تتحيز كل منهما إلى جانب واحد هو اللذة لذاتها أو الواجب لذاته ، ينبغى تجاوزهما من وجهة نظر أعلى يسميها برادلى بوجهة نظر « مركزى» my system وواجباته .فالإنسان لا يستطيع أن يحقق ذاته الحقه أو الإرادة الخيرة أو الاجتماعية حينما يكون منعزل عن المجتمع ومستقل عنه، لأن هذا تجريد لا معنى له ، بل لا بد أن يهتدى إلى ذاته الشخصية البحته من خلال وظيفته داخل كل اجتماعى.

على أن برادلى ينتقل بعد ذلك من الأخلاق الواقعية الاجتماعية إلى تشبيد أخلاق مثالية أى نظام أخلاقى من مستوى أعلى ، لا تصبح الذات فيه حبيسه البيئة الاجتماعية . وهنا يعترف برادلى بمجال للكمال غير الاجتماعى ، ولكن رغم هذا فالمستوى الثانى مستمد أصوله من المستوى الأول ، الأخلاق المثالية ترتكز على الأخلاق الاجتماعية.

ويرى برادلى أن هناك تباين بين الأخلاق بوصفها شيئا متحققا الفعل أو قابل للتحقق ، وبينها من حيث هى غاية مرغوب فيها، ومعنى ذلك أن من واجبنا – إذا شئنا الخلاص من هذه المشكلة– أن نترك مجال الأخلاق ونفكر قدما فى مجال يعلو على الأخلاق، لا تعود فيه فكرة الإلزام حاضرة، هذا المجال هو الدين، الذى هو تحقق الأخلاقية أو اكتمالها الرفيع . بمعنى أن الذات المثالية التى تظل دائما بالنسبة إلى الأخلاق شيئا ينبغى أن يكون ، تتحقق بالفعل فى الدين. فالمجال فوق الأخلاقى الذى تهفو إليه الحياة الأخلاقية هو الدين.(١)

---

(١) راجع هنا : المظهر والحقيقة لبرادلى ص ٣٤٨، كتاب الفلسفة الانجليزية فى مائة عام ص٤١٢: ٤٢٧.

يقول جيمس : « إن الدين يضيف إلى الحياة سحر أو فتنة هى ليست عقلية أو منطقية أو مشتقة من أى شئ آخر ، إذا كان الدين يعنى أى شئ محدد بالنسبة لنا ، فإنه يبدو لى أنه يجب علينا أن نصفه بأنه هذا الإتساع العميق للعاطفة ».[1]

ومن هنا فإن الدين يتميز عن الشعور بالحماس أو الحقيقة أو الصدق أو الإحساس الذى ننظريه إلى الطبيعة والجمال والأخلاق. هذه المشاعر ربما تحقق السعادة فى حياة البعض وتحل محل الدين ، لكنها ليست مشاعر دينية ، بل هى دوافع لها فقط. على هذا ، فالأخلاق ربما تخترق الدين وتنفذ إليه ، لكنها ليست بديلا له .

بتعبير آخر :« إننا لا نصل أبدا إلى الدين من خلال التفكير فى المشكلات التى تتعلق بحياتنا الأخلاقية » القيم الخلقية والقيم الأخرى هى دوافع لهذه العاطفة الدينية ، وقد تتداخل الاهتمامات البشرية، ويرتبط الدين بالأخلاق ، لكن بشرط ألا يكون أحدهما بديل للآخر[2] .

الألوهية والخيرية: Deity and goodness

إذا كانت الألوهية عند الكسندر كيفية وليست قيمة ، فعلينا – كما يقول– أن نوضح العلاقة بين الألوهية والقيمة، وبصفة خاصة علاقة الألوهية بالخيرية التى هى قيمتنا الخاصة. الألوهية رغم كونها كيفية وليست قيمة، أى أنها لا تعادل الخيرية ، إلا أنها فى اتجـاه القيـمة أو الخـير . بتعـبير مستر هوفدنج Mr. Hoffding « يعرف الديـن بوصـفه الاعتقاد فى حفظ القيم ».

(1) James (W): Varieties of Religious Experience p .48.
(2) Alexander (S): space, time and Deity . vol II. p: 406-408.

أما الكسندر فيرى أن الاعتقاد فى الدين هو اعتقاد فى وجود الألوهية وليس فى بقاء القيمة . فنحن لا نحتاج لوجود القيم لتؤكد لنا الإيمان ، الإيمان موجود فى طبيعتنا عن طريق العالم والحقيقة نفسها. ورغم هذا فالألوهية دائما فى إتجاه القيمة أو ما هو خير.

الألوهية ليست قيمة ولكنها كيفية Deity not value but a quality

– القيم إختراعات إنسانية بينما الألوهية كمال فوق إنسانى ultra-humman

– الألوهية تنتمى إلى نظام الكمال وليس إلى نظام القيم، فبينما يوجد درجات للكمال ، لا يوجد درجات للقيم.

– الله الذى يملك صفة الألوهية هو كائن على مستوى أعلى ، هو نوع من الكمال، أما القيم فهى تتطور داخل مستوى آخر هو العقل.

– لا يمكن أن نطلق كلمه قيمة على الله بوصفه الكائن الأعلى، لأنه لا يوجد ضد لله يمكن أن نقول عنه لا قيمة . فالقيمة تختلف أو تتناقض مع ما هو غير قيم، الخير مع الشر، أما الله فلا ضد له.

الكون يتفتح أو ينتعش نحو الألوهية ، والله ليس له ضد أو منافس ri-val . إذن الدين ينفصل عن الأخلاق ، ويرفض حين يدرك مع القيم، ويترتب على هذا أن الألوهية ليست قيمة ولكنها كيفية أعلى .

فالقيم إنسانية بينما الألوهية فوق الإنسان والله ليس هو الخير أو الشر، ولكن الألوهية تتجه نحو الخير Deity on the side of goodness الألوهية نوع من الكمال يتجاوز أو يفوق الخير الإنسانى أو الصدق أو الجمال.

هذا عن الألوهية ، ولكن ماذا لو تصورنا الله بوصفه كل العالم ؟ هل يكون هنا فى إتجاه الخير؟ يجيب الكسندر على هذا بقوله أن الله بوصفه العالم ككل

ليس خيرا أو شرا، لأن جسم الله الذى هو العالم يتضمن الخير والشر معا، وهذا هو أحد الأسباب التى جعلت الله الكامن فى الكون يفشل فى إقناع العقل الدينى ، فكيف يكون الله مسئول عن الشر الموجود فى العالم أو كيف ينتمى الشر إلى الله . الشر إذن موجود لأن الله كجسم هو كل العالم بما فيه من خير وشر.

بقاء الشر : conservation of evil(١)

الله بوصفه كل الكون يتضمن الخير كما يتضمن الشر، القيم ، اللاقيم، الجمال، القبح، الحقيقة والخطأ ، وكل الأشكال الغير دائمة للوجود المتناهى.

أما الألوهية فى إتجاه نحو القيمة أو نحو ما هو خير. وهى بهذا ليست خيرا أو شر لأنها ليست قيمة ، ولكن كمال جديد أو كيفية أعلي كما سبق أن أشرنا. هذا ولم يستطع الكسندر حل مشكلة الشر سواء على المستوى الإلهى أو على المستوى الكونى، فهو يرى أننا نقع فى مأزق بين تصور الله ككل ، أو الله بوصفه الكون كله، الذى ينتمى إليه الخير والشر على السواء رغم كونه- فى ذاته- ليس خيرا أو شرا، وبين تصور ألوهية الله التى هى فى جانب أو إتجاه القيمة أو الخير.

الخلود: immortality

لم يصل الكسندر هنا إلى حل مقنع لمشكلة الخلود أو ما بعد الحياة فإذا كان الكسندر قد أكد أن هذا الموضوع - الخلود - موضوع سام فى مجال الدين إلا أنه شائك وليس سهلا يمكن العلم به .

يقول الكسندر : « الرغبة فى الحياة المستقبلية ليست على نفس الدرجة كعاطفة الدين ، ذلك لأن موضوع العاطفة الدينية يمكن ملاحظته فى العالم التجريبى من خلال العقل . أما الحياة المستقبلية - حياة ما بعد الموت- لا

---

(1) Ibid p: 414- 420

تشتق من التجربة .

وحلا لهذه المشكلة يرى الكسندر أن امتداد حياتنا سيكون عن طريق التقليد أو نقل الجهد ، بمعنى استمرار عملنا عن طريق الأخرين . ولكنه يرى أن هذه الطريقة ليست يقينيه تماما، فلجأ إلى الخلود عن طريق بقاء الأفكار. وهذا أيضا حل غير مقنع للمشكلة.

ويبقى تساؤل أخير : هل الله سعيد تماما أم أنه يعانى الألم ؟

والإجابة على هذا ذات شطرين :

١ – الله بوصفه العالم كله أى جسم ، فهو يعانى الألم، لأن الألم متضمن فى جسم الله كشر أخلاقى . الشر موجود فى الله مثل كل المخلوقات المتناهية التى تعانى الألم.

٢ – أما بالنسبة لتصور الألوهية ، فلا يوجد ألم، ولا أى شئ يتعلق به، ولا يوجد سعادة – إذا كانت تعنى الشعور بالموافقة التى نشعر بها حينما يتم عملنا بدون معوقات . الإعتقاد فى السعادة والألم ينتميان إلى النظام العضوى بالنسبة لنا ، إنهما ليسا إضافات للوعى ولكنهما شروط جوهرية تكون على وعى بها مثلما نحن على وعى بالجوع.

الألوهية تفترض أنها تمتلك شئ مشابه لوعينا بالسعادة والألم ، والذى نسميه الشعور feeling، ولكن الله يختلف عن المتناهيات فيما يتعلق بهذا الشعور لأن الألوهية كيفية مختلفة ، وهى لا تنتمى إلى أى قيمة سواء خير أو شر ، ولكنها تعتمد على كل هذه الكيفيات لأنها تستمد وجودها من مخاض أو ولادة travil العالم الذى وصل إلى مستوى الروح.

خاتمة نقدية

تلك هى الخطوط العامة لمذهب الكسندر الكونى أو الميتافيزيقى الذى وضع دعائمه على أسس واقعية خالصة، قد بدت واضحة فى شتى جوانب فلسفتة على نحو ما عرضناها فى ثنايا فصول هذا الكتاب .

وليس من شك فى أن هذا النسق الفكرى الأصيل قد انطوى على محاولة جادة من أجل فهم الوجود بأسره فى ضوء « المتصل المكانى – الزمانى ، وقد ارتفع الكسندر ببنائه الميتافيزيقى فجعله شاملا لسائر الموجودات والأشياء، وهذه نظرة جديرة بالإعجاب ، لما فيها من جرأة تأملية ومحاولة جادة من أجل بناء مثل هذا النسق الشامل،ولكن مثل هذا الإعجاب لا يجعلنا نتغافل عن بعض الثغرات أو الإسقاطات التى قد تبدو واضحة فى مذهب الكسندر ، لذلك سنحاول جاهدين أن نوضح ماله وما عليه .

١ – فيما يتعلق بفلسفة الكسندر الواقعية التى بدت واضحة فى شتى جوانب فكرة، يمكن القول بأن هذه الواقعية. تبدو واقعية معقولة ، ذلك أنها لم ترتكز على الجانب التجريبى وحده أو الجانب العقلى وحده – سواء فى مجال المعرفة أو القيم . وإنما قامت أساسا لتوزع المسئولية بين العقل والطبيعة ، وتطالب الفلاسفة بألا يستمعوا إلى صوت الطبيعة فقط دون تدخل العقل أو إلى صوت العقل وحده واعتباره المشرع الوحيد، بل تقف الطبيعة جنبا إلى جنب مع العقل. واقعية الكسندر لم تلغ الطبيعة لحساب العقل أو العقل لحساب الطبيعة.

٢ – فهم الكسندر الكون بوصفه صيرورة وتقدم عبر خط الزمان، فاكتشاف الزمان – فيما يقول الكسندر يعنى تخلصينا من تعود عقولنا النظرة السكونية للأشياء وأن ننظر إلى العالم باعتباره متداخلا وأنه تاريخى أصلا وأن نعامل كل شئ فيه كأحداث حتى أكثر الأشياء ثباتا كالأحجار والموائد والجبال.

لكن هذه النظرية التطورية الحركية إلى الكون تضطرب وتهتز عند الكسندر إذا ما نظرنا إلى تداخل الزمان والمكان عنده والنظر إليهما بمعنى واحد. فالكسندر يعترف أن الحقيقة القصوى التى تتولد عنها سائر الأشياء هى « متصل المكانى الزمانى» وليس الزمان وحده، الكون كله فى حالة تداخل : « كل بقعة أو نقطة فى المكان يجرى عليها الزمان كله ، كل لحظة فى الزمان تتعاقب فى أجزاء المكان كله ».

فهنا وجد الكسندر نفسه مضطرا إلى تشويه حقيقة الصيرورة الكونية بما فيها من تغير مستمر وديمومه حية - فيما يرى برجسون - حينما نظر إلى مجموع الوجود من زاوية مكانية زمانية ، فكانت نزعته الميتافيزيقية العامة أقرب إلى القول بالثبات والسكون منها إلى التغير والحركة ، حتى لكأننا عدنا من جديد إلى جوهر سبينوزا الأزلى الساكن.

ولكن الكسندر يخرج من هذا المأزق باعترافه بأن الزمان - وليس المكان- هو مصدر الخلق والإبداع والحركة والتطور فى الكون، فهو فى مرتبة أعلى لأنه مدبر الحركة التى تنبثق منها سائر الأشياء ، - هذا مع اعترافه فى موضع أخر بأن الزمان المكانى أو المكان الزمانى هو أصل الموجودات ورحم كل الأشياء ، ولا وجود للزمان إلا بالمكان وأيضا لا وجود للمكان إلا من خلال الزمان - فهما هنا على مستوى واحد ولا يوجد تميز لأحدهما عن الأخر.

وهناك تشابه بين فكرة الكسندر عن الزمان المكانى وانبثاق سائر الكيفيات عنه، وتصور اسبينوزا عن الله وأعراضه. فإله اسبينوزا ليس روحا خالصا تخترق الوجود كله وإنما كل الأشياء قائمة - فى الله وهى مظاهر له . وإذا كان الله عند اسبينوزا له صفتان هما الامتداد والفكر أو العقل، فكذلك عند الكسندر ، كل شئ إمتداد وعقل أو بتعبيره (مكان وزمان) فالزمان عقل المكان ، وكل الأشياء عند اسبينوزا قائمة فى الله لاشتراكها معه فى العقل والامتداد، وكل الأشياء عند الكسندر قائمة فى الزمان المكان - الأصل

اللامتناهي – لأنها مشتركة معه فى الزمانية والمكانية فلا شئ إلا وهو زماني– مكاني أو عقل وامتداد.

٣ – ربما كان من بعض عيوب مذهب الكسندر أنه اقتصر على تقبل ما فى الطبيعة من عناصر عرضية لا ضرورية لا معقوله دون الاهتمام بالعمل على تفسيرها، بحجة أن مهمة الفلسفة تقف عند الوصف والتحليل ، ولا تمتد إلى التأويل والتفسير. صحيح أن الكسندر قد انتهج فى كل فلسفته المنهج التجريبى الذى ينتقل من مشاهدة الحقائق الواقعة إلى التعميمات العريضة كى يعود منها إلى الجزئيات التى تدعمها وتثبتها، لكنه طعم هذا المذهب التجريبى بعناصر أخرى هجينه ربما قد استمدها من النزعات المثالية التى كانت سائدة فى عصره. فيما يتعلق بفهم الكسندر للتطور الانبثاقى، وتحليله لظهور الكيفيات ، آراءه هنا لا تتسق– في كثير من الأحيان . مع المنهج التجريبى الذى التزم به، والذى أخذه على نفسه منذ البداية. فنحن قد نقبل من الكسندر صدور الحياة عن المادة ، والذهن عن الحياة، ولكن – فى البداية – كيف صدرت المادة عن الزمان المكانى.

أجاب الكسندر على هذا بعدة إجابات ، وفى مواضع مختلفة من كتابه «المكان والزمان والألوهية» والذى عالج فيه هذه المشكلة، لكن هذه الإجابات قد تبدو غير مقنعة تماما فيما نرى .

أقر الكسندر أن المادة قد صدرت عن الزمان المكانى بفعل حركة الزمان، وهذا غير جائز – باعترافه – لأن الزمان والمكان متصلان فى مذهبه، ولا يستطيع أحدهما بمفرده أن يفعل شئ دون أخر. ثم لجأ الكسندر إلى الجهد الدافع nisus باعتبار أن الكيفيات تنبثق بفضل هذا الجهد، ونحن نتساءل هل الجهد الدافع يعنى – عند الكسندر الزمان ؟ أم الزمان المكانى؟ وهل الجهد الدافع مساو فى معناه للزمان المكانى أم أن هناك أثنان: الزمان المكانى، الجهد الدافع هما المسئولان عن تطور وانبثاق الأشياء ، يجيب الكسندر أن

الزمان والجهد الدافع كلاهما يقوم بوظيفة واحدة هى الجدة والابداع وإحداث الخلق والانبثاق فى الكون، وهنا أيضا نجد الكسندر يضطرب بين الزمان ، والجهد الدافع أيهما يعطى له الدور بوصفه أصل الأشياء.

لجأ الكسندر أخير إلى ما أسماه « التقوى الطبيعيةNatural piety » وهذا تصور ميتافيزيقى خالص لا يتفق ومنهجه التجريبى وفلسفته الواقعية.

إذا ما تساءلنا عن ماهية هذه التقوى الطبيعية ، نجد الكسندر يجيب بأننا لا نعرف عن حقيقتها شيئا، وفى نفس الوقت يريدنا أن نسلم – عن طريقها بانبثاق المتناهيات عن اللامتناهى حتى نصل إلى الألوهية.(*)

٤ – وفيما يتعلق بالجانب العملى من فلسفة الكسندر ، أى الجانب الذى يبحث فى الأخلاق والقيم، نجد أن أهم ما يميز مذهبه الأخلاقى أنه يتفق مع أسس فلسفته الواقعية، ومع مذهبه التطورى الذى استمد اصوله من هربرت سبنسر وليسلى ستيفن.

نظر الكسندر إلى الأخلاق بوصفها علم يخضع للوصف والتقرير، والأفعال الأخلاقية لا تقف وحدها فى عزلة ، بل توجد وسط وقائع الكون ، وفي حركة تطور الحياة ، أى أن الأخلاق – بهذا المعنى وثيقة الصلة بالمجتمع وبالظروف التى تحكمه، والصفة الاجتماعية هى أهم ما يميز أفعال الإنسان الأخلاقية. وقد تأثر الكسندر – فى مجال الأخلاق – بتطورية سبنسر وستيفن ، إلا أن أهم ما يميزه أنه نظر إلى الإنتخاب الطبيعى نظره مغايرة ، فهو يرى أن حرب الانتخاب الطبيعى فى المجال الإنسانى أو الأخلاقى لا تكون بين أنواع بقدر ما تكون بين عقول . فهى ليست موجهة ضد الضعاف من الأفراد، بل ضد مثلهم العليا وأساليبهم فى الحياة ، ولهذا فعن طريق تنافس العقول تتغلب الأفكار القوية على الأفكار الضعيفة، وبالاقناع وتطور الحضارة، وعن طريق

---

(١) سنعود إلى تقييم نظرية الكسندر فى الألوهية فى نهاية الحديث باعتبارها خاتمة المذهب.

التعاون الاختيارى بين أعضاء المجتمع يتحقق التقدم لصالح الكل ، وذلك لجعل العالم أفضل. هكذا جعل الكسندر التقدم شعار الأخلاقية ، فالأخلاق عنده تتطور وتتقدم ما دامت الحياة الإنسانية فى حالة من الترقى المستمر ، ليس ثمة مبادئ أخلاقية مطلقه لا تتغير ، وليس كل مثل أخلاقى أعلى إلا وقفه قصيرة فى عملية الانتقاء من مثل أعلى إلى آخر.

٥ - ولعل أفضل إضافة قدمها الكسندر فى مجال القيم العليا عامة هو أنه جعلها نتاجا لعنصرين : العقل والواقع الخارجى أو الطبيعة . وهو هنا يتسق تماما مع الأساس العام لفلسفته الواقعية التى تنادى باتحاد العقل مع الطبيعة فى شتى مجالات المعرفة العقل والطبيعة فى مجال العلم ، العقل والرغبات أو العواطف فى مجال الأخلاق ، العقل ومادة العمل الفني أو مشاهد الطبيعة فى مجال الجمال.

هكذا جمع الكسندر بين النظرة الذاتية والنظرة الموضوعية فى مجال القيم ، فلم يجنح إلى الموضوعية وحدها - كما رأيناه فى نظرية المعرفة - لأن مجال القيم لا يسمح بذلك، العقل - فى مجال المعرفة - دوره ينحصر فى إدراك كيفيات الأشياء ، أما وجودها فقائم فى الأشياء نفسها سواء أدركها العقل أم لا .أما فى مجال القيم ، فالعقل له دور إيجابى وفعال، فهو يرتفع من مجرد الإدراك إلى فعل إيجابي خلاق، فلا وجود للقيم إلا بالعقل، سواء القيم المعرفية أو الأخلاقية أوالجمالية.ولكن هذا لا يجعل القيم ذاتية خالصة - على نحو ما فعل كانط.وعارضه الكسندر بشدة - لأن الدور الإيجابى للعقل فى مجال القيم لا يلغى موضوعيتها. فالكسندر قد جعل للقيم معايير يتجه الأفراد إلى الاحتكام إليها والاقتداء بها فى أحكامهم ، هذه هى المعايير الاجتماعية.

فأهم ما يميز القيم عند الكسندر هو البعد الاجتماعى لها، الإنسان عالما كان أو صاحب سلوك أخلاقى أو فنان هو وحدة فى نسيج المجتمع، لا يستطيع أن يشذ عنه، وإنما - على العكس - يراعى فى أحكامه عن موضوعات القيم

وابداعه لها هذه المعايير الاجتماعية التى تنشأ علي أرض الواقع ونتيجة لتفاعل عقول الأفراد.

هكذا وجه الكسندر الانظار إلى أهمية النظرة الواقعية للأشياء ، والتى تركز على الجانبين الذاتى والموضوعى معا.

٦ - ونأتى أخيرا إلى نظرية الكسندر فى الألوهية ، والتى تبدو أكثر أجزاء المذهب تعرضا لسهام النقد، فهذه النظرية تعد خاتمة مطاف المذهب ونقطة اكتماله أكثر مما تعد نظرية معرفه بالله وتبصرنا به، وقد استهدفت هذه النظرية للكثير من حملات النقد، خصوصا من جانب أنصار التأليه أو الدين المنزل، ذلك أن الكسندر قد هبط بالله إلى مستوى الكون ،فجعل منه مجرد صيرورة طبيعية ، وقد زعم خصوم الكسندر أن مذهبه الطبيعى قد أفضى به فى النهاية إلى القضاء تمـاما على الحقيقـة الألهيـة بوصفها مبدأ متعاليا مفارقا.

طبقا لمذهب الكسندر : الزمان هو مصدر الخلق والانبثاق فى الكون،. والكون عنده عله لذاته، والخلق فيه خلق داخلى يتم من تلقاء نفسه ، فالوجود هنا مستمد من ذاته، وليس من مبدأ آخر يعلو عليه. الكسندر يرى أنه لا وجود إلا للعالم الواقعى الذى نعيش فيه ، هذا العالم لا يستلزم بالضرورة عالما أخر أكمل منه أو موجودا ساميا عن طريقه يتحقق وجود هذا العالم . الوجود مكتف بذاته، ونحن لسنا بحاجة إلى أن نطلب العون من كائن أخر كى نعترف بحقيقة العالم والأشياء معا.هذا الرأى يتعلق بتصور الله الكامن فى الكون ، والله ليس مفارقا للكون أو متعاليا عليه، بل هو « الواقع نفسه » .

الدين إذن مشبع تماما بمذهب شمول الألوهية ، وتصور الله عنده متشابك فى نسيج العالم إلى حد يجعل كل جهود الكسندر لانقاذ علو الله (الله عال أو مفارق من حيث هو روح أو الوهية) وتبرير مذهب الألوهية العالية ضد مذهب شمول الألوهية تضيع عبثا. الله كامن فى الكون من حيث جسمه - عال

عليه من حيث ذهنه أو روحه أو ألوهيته -هذه الحجة تبدو غير متسقة مع رأى الكسندر الواضح فى أماكن أخرى، والتى تقر أن الألوهية تمتد لتشمل العالم أو الكون كله.

والله عند الكسندر ليس حاضرا أو كائنا بالفعل، بل هو فى سبيله إلي التكوين ، هو نزوع دائم ، اندفاع « وإذا كان لا بد من البحث عن وجود حالى أو حاضر، ندعوه باسم الله ، فسيكون هو الكون اللامتناهى فى تطوره الدائم وفى سعيه نحو الألوهية. الله كيف طافر عما سبقه ، وهو بهذا المعنى ليس خالقا للكون بل مجرد مخلوق للمادة الزمانية المكانية.. .. الله موصوف بهذه الصفات لا يمكن أن يكون هو إله الأديان - أكمل الموجودات وأسماها ، وإنما هو ذاته من خلق هذا الكون ، وبالتالى يكون الخالق الحقيقى عند الكسندر هو المكان الزمانى أو الزمان المكانى، أما الله فهو مثل كل موجود آخر مجرد مخلوق للجوهر الأصلى.

وفضلا عن ذلك فإن الله عنده ليس أزليا عاليا على الزمان وإما هو - كما قيل- متولد عن الزمان ويوجد فيه ، ما دامت اللازمانية عند الكسندر مجرد فكرة لا معنى لها.

هكذا قدم الكسندر لنا صورة لله لا نوافقه عليها، فقد اقتصر فى الحكم على الدين من وجهه نظر الخبرة الدينية وقد حالت النزعة التجريبية الواقعية إلى القول بوجود إله خالق على نحو ما تقره الأديان، وقد نجد فيلسوف انجليزى آخر هو لويد مورجان Loyed Morgan، قدم آراء وثيقة الشبه بآراء الكسندر في مستويات الوجود، لكنه رأى أن هذا لا يتعارض مطلقا مع الدين.

وإذا كان الكسندر قد بدأ بالألوهية بدلا من أن ينتهى بها، وجعل نقطة البداية هى الله بوصفه الخالق المحدث لكل شئ، لو فعل هذا لاستطاع الخروج من مآزق كثيرة قاد نفسه إليها دون أن يدرى ، ولكنه أعطى وظيفة الخلق للزمان المكانى ، وجعل الله - فى مذهبه الطبيعى الكونى - مخلوقا كبقية

الموجودات المتناهية، وإن كان أعلى كيف أو أعلى مخلوق تم الوصول إليه حتى الآن.

وفيما يتعلق بسر الوجود التجريبى فقد اقتصر على ما اسماه « التقوي الطبيعية »، وأكد فى النهاية أن هذا السر لا يمكن تفسيره ، وعلينا أن نقبله بوصفه حقيقة تستحق الاحترام. وكيف يمكن لنا أن نستشعر بوجود تقوى طبيعية أو عاطفة دينية نحو إله لم يتحق بعد ، بل هو فى سبيله إلى التكوين أو التحقق ، فهو ليس إلها إلا بحكم إندفاع الكون هذا وقد لجأ الكسندر إلى هذا الطريق العملى – طريق العاطفة الدينية بعد أن اضطرب بين يديه– وباعترافه هو– الطريق الميتافيزيقى لاثبات وجود الله .

ومما يزيد اضطراب مذهب الألوهية عند الكسندر ما عرضه من مشكلات فرعية رأى أنها مرتبطة بفكرة الألوهية ، كمشكلة الشر، الخلود، وقد أدت هذه المشكلات التى أثارها إلى بلبلة فكرية لأنها ابتعدت عن إدراك هذه المشكلات على حقيقتها ، بالإضافة إلى أن الكسندر يعترف بأن الخوض فى هذه المشكلات يعد موضوعا شائكا للغاية ، ورغم أن الكسندر قد بذل محاولة للتوفيق بين هذه التأملات الفرعية وبين مقتضيات الوعى الدينى ، إلا أنه ابتعد عن الموضوعية ، وعالج هذه المشكلات معالجة تتفق مع أصول مذهبه هو نتيجة لتحمسه الزائد من أجل المذهب، ومهما بلغ من إعجابنا بهذا المذهب الشامل إلا أنه لزاما علينا أن نرفض محاولة استطلاع مجال هو بطبيعته غير قابل لذلك ، على أساس أنها محاولة غير سديدة ، وغير مقنعة.

تلك بإيجاز هى الخطوط العامة لفلسفة ذلك المفكر الواقعى الذى قيلّ عنه أنه يمثل واحدا من أقوى المذاهب الفكرية والمعاصرة ومن أعظمها اتساقا.

ومهما كان من أمر المآخذ العديدة التى استهدفت لها فلسفة الكسندر ، خصوصا فيما يتعلق بنظريته فى الألوهية والدين – كما ذكرنا ، إلا أن هذا لن يقلل من قيمة الكسندر كفيلسوف قد نجح إلى حد كبير فى أن يجعل من

الفلسفة الواقعية نظرية عامة وشاملة يمكن تطبيقها على شتى مناحى الفكر والدراسة.

ليس ثمة فيلسوف كامل أو مذهب فلسفى كامل، فكل مذهب فلسفى إنما يحل مجموعة من المشكلات المحددة ، ويمهد السبيل لوضع مشكلات أخرى جديدة ، وحسب الكسندر أن يكون قد نجح فى إلقاء بعض الأضواء فى الإجابة عن بعض مشكلات الفكر البشرى فى عصره .

نصوص مختارة من كتاب
المكان والزمان والألوهية « صمويل الكسندر »
الكتاب الثاني من المجلد الأول

الفصل التاسع

الخير والشر

C. Goodness and Evil

Difference of goodness and truth:(p:273:274)

Goodness and badness in things and good and evil in the objects which satisfy them have a wider range than moral goodness and badness, or what is morally good or evil. Value does not begin at the human level, but exists in its appropriate form at an earlier level. I shall speak first of moral goodness an moral evil and return to the wider goodness and evil. Moral goodness is distinctively human, belongs to conduct as it issues from will and is social.

Morality differs from science or knowledge in the proper sense in that morality is practical and science speculative. From this fundamental difference all the other aspects of their difference follow. Science is reality as possessed by a mind which thinks truly; and such a mind is one which judges coherently with the judgings of other minds, and therefore, in so far it reflects or represents those minds, coherently with its own judgings. But the coherence among the acts of judging follows and is determined by the character of the reality judged, which includes what it contains and compels us to reject what it does not contain.

In morality the conditions are reversed. There too we have a composite situation, which on the one side contains the acts of will whereby we make or bring into existence certain external relations among real things corresponding to the ide first entertained in our mind, and on the other the objects aimed at in the willing.Now while truth in our believings fol-

lowed in the make of the reality, the moral good of the reality produced by the will follows the coherence of the willings. The reality which we produce is good in so far as it satisfies coherently the persons who bring it about. Goodness is of course subject to the conditions imposed by the nature of the nonhuman circumstances of action; it is right, for example, (being prudent), to change one's clothes when they are drenched with rain. Human satisfactions must take account off the laws of external and of human nature.But the facts we seek to bring about are so far as their good is concerned, determined by how far they stisfy persons and are approved by them.All action is response to the environment, but one part and the more important part of our environment in moral, that is in social, action is our fellow-men. For not only do we take account of their approbations as we do in the prosecution of knowledge, but they are themselves the objects of our appetites, as food and drink are. Now it is in taking account of their wants, as in taking account of their opinions in learning, that we settle down into the system of moral principles. Accordingly it is indifferent to say that morality is the adaptation of human action to the environment under social conditions, or that it is the system of actions approved by man under the conditions set by the environment.

اختلاف الخيرية والصدق (الحق)

الخيرية والشرية فى الأشياء والخير والشر فى الموضوعات التى تشبعها يحتل مكانا أوسع من الخيرية والشرية بالمعنى الأخلاقى أو ما هو خير أو شر أخلاقى: القيمة لا تبدأ فى المستوى الإنسانى، لكن توجد فى شكلها اللائق فى مستوى أدنى أو أكثر تبكيرا . أنا سوف أتحدث أولا عن الخير والشر

الأخلاقى، وأعود بعد ذلك إلى الخير والشر بالمعنى الأوسع.

الخير الأخلاقى الذى هو إنسانى بوضوح ، ينتمى إلى السلوك وينبع من الإرادة وهو إجتماعى.

الأخلاقية تختلف عن العلم أو المعرفة بالمعنى اللائق فى أن الأخلاقية ذات طابع عملى، بينما العلم تأملى. من هذا الفارق الجوهرى تنبع كل مظاهر الإختلاف الأخرى. العلم هو حقيقة يملكها العقل الذى يفكر بصدق، وهذا العقل هو العقل الذى يحكم باتساق مع أحكام العقول الأخرى، ولهذا، بقدر ما ينعكس أو يمثل تلك العقول، يتسق مع أحكامه الخاصة. لكن الإتساق بين الأفعال -أفعال الحكم- تتبع وتُحدد بواسطة سمة الحقيقة الحاكمة، التى تشمل ما يحتويها وتجبرنا أن نرفض ما لا يحتويها.

فى الأخلاقية الظروف تكون معكوسة، أيضا، يكون لدينا موقف مضاد، الذى من الناحية الأولى يتضمن أفعال الإرادة التى بها نفعل أو تأتى إلى الوجود علاقات خارجية معينة بين أشياء حقيقية تتفق مع التصور الموجود أولا فى عقلنا ، ومن الناحية الأخرى الموضوعات تتحقق - تهدف إلى - فى الإرادة. الآن، بينما الصدق (الحق) فى معتقداتنا يكون مصحوبا بالحقيقة ، الخير الأخلاقى للحقيقة الصادر عن طريق الإرادة يتبع اتساق الرغبات، الحقيقة التى نقدمها تكون خيرة بقدر ما تشبع الأفراد الذين يقدموها أو بقدر ما تكون فى اتساق مع الأفراد الأخرين. الخيرية بالطبع تخضع لظروف يكون دافعا إليها طبيعة ظروف لا انسانية للفعل؟ من الحق أو الصدق ، على سبيل المثال ، أن يغير الواحد ملابسه حينما يبللها المطر. الإشباعات الإنسانية يجب أن تأخذ فى إعتبارها قوانين الطبيعة الخارجية والانسانية لكن الحقائق التى تهدف إلى الوصول إليها هى، بقدر ما تكون خيرة ، تحدد عن طريق كيف تشبع الأشخاص (الأفراد) وتتفق معهم. كل الأفعال ترتد إلى البيئة، لكن الجانب

الأول والجانب الأكثر أهمية لبيئتنا هو فى الأخلاق لأنه يكون فى المجتمع - فى حالة الاجتماع- الفعل الأخلاقى هو لأقراننا من البشر. لأنه ليس فقط نأخذ تقرير بموافقتهم أو رضاهم كما نفعل فى حالة المعرفة، لكن هم أنفسهم موضوعات شهيتنا مثلما يكون الطعام والشراب.

الآن بأخذ تقرير لرغباتهم - كما تأخذ تقرير لأرائهم فى التعلم، فإننا نقف أو نكون قد وصلنا إلى نسق المبادئ الأخلاقية. طبقا لهذا ، ممالا اختلاف فيه أو مما لا شك فيه القول أن الأخلاقية هى تكيف الفعل الإنسانى مع البيئة- من خلال الظروف الاجتماعية ، أو أنها نسق الأفعال التى يقبلها الإنسان تحت شروط وظروف تفرضها البيئة .

Nature of morality:(p.274:275)

Morality arises out of our human affections and desires which we seek to stisfy .Some of them are self-regarding, others are natural affections for others, In willing the realisation of these desires we come into partnership with others, partly by way of co-operation, and partly by way of rivalry. We sympathise or dissympathise, according to Adam Smith's doctrine, with certain impulses or tendencies of others. Morality represents the solution of the problem set by this state of affairs. The good wills are those which cohere with each other; the bad ones are those which fail to fit into the system thus arrives at, and are excluded. Those practical acts. which are thus coherent are approved, the others are disapproved. The clash of wills is a consequence of their practical character, for though a speculative judgment does not conflict with another, except in so far as the reality forces the rejection of the false judgment,practical acts of mind have hands and feet and oppose or reinforce each other of themselves. Before entry into the system, the individual members of the social whole have wants and prefer claims;

these claims so far as approved, that is in the dgree to which their satisfaction can be admitted consistently with the claims of the other members, if they can be admitted at all, become rights, and the performance of them an obligation. The good act, approved as pleasing the collective wills and not merely the individual and the place he holds in the society.

طبيعة الأخلاقية :

تنهض الأخلاقية من انفعالاتنا ورغباتنا الإنسانية التى نبحث عن أشباعها أو تسعى إلى اشباعها . بعض هذه الرغبات ذاتية والبعض الأخر رغبات طبيعية للأخرين .فى معرفة هذه الرغبات فإننا نصل إلى الاتصال أو العلاقة بالأخرين، أحيانا بطريق التعاون ، وأحيانا بطريق التنافس.نحن نتعاطف أو لا نتعاطف ، طبقا لمذهب أدم سميث، مع دوافع معينة أو ميول الأخرين . الأخلاقية تمثل الحل - حل المشكلة التى تتعلق بهذه الحالة من المصالح.

الإرادة الخيرة هى تلك التى تتسق مع بعضها ، والشريرة أو السيئة هى التى تفشل فى أن تكون فى نظام أو اتساق مع الأخرين، ويتم استبعادها . تلك الأفعال العملية التى تكون في حالة اتساق يتم قبولها، أما الأخرى فلا تقبل . تصادم - تعارض- الرغبات هو النتيجة للسمة العملية لهذه الرغبات ،لأنه رغم أن الحكم التأملى لا يتعارض مع الأخر، الأفعال العملية للعقل لديها أيدى وأرجل تعارض أو تختلف فيما بينها. الأعضاء الفردية للكل الاجتماعى لديها رغبات وحقوق ، هذه الحقوق تقبل بقدر ما ، تتسق مع الأشباع الذى يتسق مع حقوق الأعضاء الأخرين ، إذا اعترفوا به على الإطلاق ، تصبح حقوق ، وتكون الموافقة عليها إلزام. الفعل الخير ، الذى يقبل بوصفه يحقق السعادة للإرادات الجمعية أو إرادات الجماعة وليس فقط لإرادة الفرد الشخصية ، ربما يتنوع طبقا لطبيعة الفرد ومكانته فى المجتمع.

Union of mind and objects in goodness:(p.278:280)

Thus in both goodness and truth there is the union of mind and its objects, the non-mental reality . But in the case of truth it is the character of this non-mental reality which compels the divergence between the truly and the falsely judging persons. In the case of good there is no antecedent coherence or structure in the non-mental reality, for the good non-mental reality is brought about by persons themselves through their wills, always in obedience to the conditions imposed by the nature of things. The wills satisfy the passions by aiming at objects which when attained costitute in relation to the persons their satisfaction.By persons is meant unions of mind and body, and persons stisfied according to moral laws constitute the system of moral institutions. It follows from this statement that good institutions are a creation of men by which they live well in their non-mental environment, and are adapted to it. Any successful organic type is akind of organism which can sustain its life under outward conditions, and moral persons are a atype of beings which maintain their existence under their conditions, and do so by becoming socialised, that is by adopting conduct which they mutually approve.

Morality means then a type of existence in which passions of all sorts are regulated socially, and can be so regulated because they are satisfied in willing the objects which satisfy those passions. Men's nature drives them into socity, or rather men do not exist outside society, and social institutions are the product of open-eyed intercourse between individuals.

It is equally essential to observe that the wills which are thus interacting with each other in the creation of moral institutions are wills for these institutions, that is, they are not taken apart from the objects on which they are directed.

اتحاد العقل والموضوعات فى الخيرية :

هكذا فى كل من الخيرية والصدق - الحق - يوجد اتحاد الذات أو العقل بالموضوعات ،الحقيقة اللازهنية. لكن فى حالة الحق فإن خاصية هذه الحقيقة اللاذهنية التى تفرض التمايز أو الاختلاف بين الأحكام الزائفة والصائبة للأشخاص. في حالة الخير لا يوجد اتساق سابق أو بنية فى الحقيقة اللاذهنية، لأن الحقيقة اللاعقلية الخيرية يوجدها الأشخاص أنفسهم من خلال إرادتهم، وهى دائما فى حالة خضوع للظروف التي تفرضها طبيعة الأشياء.

الإرادات تشبع عواطف بالاتجاه إلى موضوعات حينما تحقق تكون فى علاقة مع الأشخاص - موضوعات الأشباع - ، نعنى بالأشخاص اتحاد العقل بالجسم، ويتم الإشباع للأشخاص طبقا لقوانين اخلاقية تكون نسق التنظيم الاخلاقى ومن هذا نستنتج أن التنظيمات الخيرية هى من خلق البشر ،وعن طريق هذه الأنظمة يعيش الإنسان فى بيئة لا ذهنية ، ويتكيف معها. أى نمط عضوى ناجح هو نوع من التنظيم الذى يمكنه أن يخضع حياته للظروف الخارجية ، والموجودات الأخلاقية هى أنماط من الموجودات تحتفظ بوجودها من خلال هذه الظروف ، وتفعل هذا بأن تصبح اجتماعية ، وهذا يتم بتكييف السلوك الذى يتم الموافقة عليه بالتبادل .

الأخلاقية إذن تعنى نمط الوجود الذى فيه رغبات لكل الأنواع تنظم اجتماعيا، وتصبح أكثر تنظيما بسبب كونها تشبع الموضوعات التى تشبعها هذه العواطف أو الرغبات.

طبيعة الإنسان تدفعه إلى الاجتماعية ،أو أكثر ،الإنسان لا يوجد خارج المجتمع ، والتنظيمات الاجتماعية هى إردات لهذه التنظيمات ، وهى، لا تؤخذ بمعزل عن الموضوعات التى توجهها.

Moral evil:(p.280:282)

Moral evil, whether in the character, or in the result of conduct, corresponds to error in speculation . It is excluded from the system of good. Error we saw was a reality,but it was not true. Badness is more plainly a reality, just as much as goodness; but it is not good, and it is incoherent with what is good.

The problem of morality is to secure a coherent distribution of stisfactions among persons. Evil is misdistribution, and vice is a feature of character which wills such misdistribution. Drinking wine is not in itself evil. What is evil is the intemperance. The passion is gratified to the full. This may be legitimate in the case of certain affections, but it is not legitimate in this case when the full extent of the passion is for more wine than is consistent with the man's own health and work or his intercourse with others.

The Greeks were right when they sometimes identified justice with virtue as a whole. For the essence of justice is in distribution; and all badness is injustice either to oneself or little' the burglar has courage and enterprise,qualities which are useful material for good conduct, but he misplaces them. He might with proper training make a good explorer or soldier, but as it is he is a bad citizen . The materials of virtue and vice are identical; they are the human affections and passions and the external things in the midst of which men live. Vice is a use of these materials which is incompatible with the claims of others.and the distribution of goods it creates is a social misfit.But it is the same human nature which is handled successfully in the one case and unsuccessfully in the others. Hence it is that, in the first place, it is possible within limits for the vicious person to become good by correcting his standard; and, in the second place, some vice is merely antiquated virtue, legitimate once, like marriage by capture, but not suitable to changed circumstances.

But this does not state the full intimacy of vice and virtue. Vice is not merely misdistribution; it is the application to one set of circumstances of a mode of action which has some inherent connection with those circumstances but is not as it happens suitable.

Not only does evil deal with the same elements as good, but the bad act would under other circumstances be right.

Evil is not therefore wholly evil; it is misplaced good.

الشر الأخلاقى :

الشر الأخلاقى ، سواء فى الشخصية ، أو نتيجة للسلوك ، يطابق – يتفق مع – الخطأ فى التأمل إنه يستبعد من نظام – نسق الخير . الخطأ كما رأينا هو حقيقة ، لكنها ليس صادقة . الشر هو حقيقة أكثر وضوحا ، تماما مثل الخير ، لكنه ليس خير ، وهو غير متسق مع ما هو خير . مشكلة الأخلاقية هى أن تحقق أو توجد توزيع متسق للإشباعات بين الأفراد . الشر هو سوء توزيع أو خطأ هذا التوزيع ، والرذيلة هى سمة الشخصية التى تريد هذا التوزيع الخاطئ.

شرب الخمر ليس فى ذاته شر، ماهو شر هو الإفراط فى الشرب أو الإدمان ، الرغبة تصل إلى درجة تمام الإشباع هذا ربما يكون مشروع فى حالات خاصة أو معينة ، لكنه غير مشروع فى هذه الحالة التى حينما يصل إلى درجة الأشباع الكامل، يكون تأثير الخمر أكثر على صحة الإنسان الخاصة أو على عمله أو تفاعله مع الأخرين .

الأغريق كانوا على حق حينما وحدوا أحيانا بين العدل والفضيلة ككل، لأن جوهر العدل هو فى التوزيع ، وكل الشرور هى غير عادلة – لا عدل – أما بالنسبة لنفسها أو للأخرين أو لكليهما. الإنسان الذى يفرط فى الشرب يعمل أقل جهدا، اللص أو الحرامى لديه شجاعه واقدام ، خصائص قد تكون نافعة للخير والسلوك ، لكنه يسئ استخدامها. وبالممارسة اللائقة ربما يصبح مكتشف عظيم أو جندى، لكنه كما هو يعد مواطن شرير.

مواد الفضيلة والرذيلة هى وجهان لعملة واحدة، هى العواطف والرغبات

الإنسانية والأشياء الخارجية التى يعيش الإنسان فى وسطها أو فيها، الرذيلة هى استخدام هذه المواد بطريقة مغايرة لحقوق الأخرين ، وتوزيع الخيرات التى توجدها هو عدم تناسب اجتماعى ، لكنها نفس الطبيعة البشرية التى تحقق نجاحا فى حالة ما ولا تحقق نجاحا في حالة أخرى .

من هنا ، فى المقام الأول ، من الممكن بالنسبة للشخص الشرير أن يصبح خيرا عن طريق تصحيح معايير سلوكه . وفى المقام الثانى، بعض الرذائل كانت ينظر إليها قديما بوصفها فضائل مشروعة، مثل الزواج عن طريق الأسر، لكنها اصبحت غير مناسبة طبقا لتغير الظروف.

لكن هذا لا يعنى مودة كاملة بين الرذيلة والفضيلة. الرذيلة ليست فقط سوء استخدام أو توزيع خاطئ ، إنها تطبيق الفرد لمجموعة من الظروف لفعل له علاقة مع تلك الظروف لكنه ليس مناسبا . ليس فقط الشر يتعامل مع نفس العناصر كالخير ، لكن الفعل السئ ربما يصبح تحت ظروف أخرى - يصبح حقيقى .

الشر لهذا ليس شر مطلق ، بل يمكن أن يستبدل بخير تحت ظروف أخرى ، أو أنه خير وضع فى غير محله .

Progress in morals:(p. 282).

The realities which the collective wills of persons make into morality or moral institutions are hunman nature under the external conditions of its existence.There is hence progress in morals, more perfect institutions growing up as fresh opportunities arise for adjustment of man first of all to his natural surrounndings and next to his fellowmen. I have no space here to refer to the changes in institutions by which larger and larger bodies of men are taken in within the moral society; the topic has been admirably expounded by T.H.

Green .Nor for the changes introduced by discoveries like the railway or the telegraph, which are but a few among many causes which facilitate and refine intercourse. Human nature need not be supposed to change, but the enlargement of social relations and the complexity of living mean a constant revision of moral standards and a change in the system of conduct. But while there are thus degrees in perfection of moral life just as there are degrees in perfection of animal types, there are no degrees of goodness. To be good is to be good, and though the goodness of one age may be inferior to that of another age and some part of goodness may lapse into evil, what is good onec, like what is truth, remains good or true for the circumstances under which it was good or true. values acquire a fuller reality but no greater reality.

التقدم فى الأخلاق :

الحقائق التي تجعل الارادات الجمعية للأفراد تدخل فى نطاق الأخلاقية أو التنظميات الأخلاقية هى ذات طبيعة إنسانية من خلال الظروف الخارجية لوجودها. لهذا يوجد تقدم فى الأخلاق ، التنظيمات الأكثر كمالا تنمو حينما تنهض الفرص المتاحة الخصبة بالنسبة لتكيف الإنسان أولا مع الظروف المحيطة به ، وثانيا بالنسبة لأقرانه من البشر. أنا ليس لدى مكان هنا لأن أشير إلى التغيرات فى التنظيمات التى بها أو عن طريقها مجموعات أكبر وأكبر من البشر اندمجت داخل المجتمع الأخلاقى.

هذا الموضوع قد عرض بطريقة تدعو إلى الإعجاب عن طريق توماس هل جرين. ليس بالنسبة للمتغيرات التى قدمها مكتشفى السكك الحديدية أو التلغراف ، التى ليست إلا القليل من الأسباب الكثيرة التى يسرت أو سهلت وهذبت التبادل أو التعاون. الطبيعة البشرية لا تحتاج إلى افتراض التغير ، بقدر ما تحتاج إلى توسع للعلاقات الاجتماعية وتعقيد الحياة الذى يعنى

تصحيح محكم أو إعادة نظر دقيقة للمعايير الأخلاقية ، وتغير فى نظام السلوك. لكن بينما يوجد هكذا درجات فى كمال الحياة الأخلاقية تماما مثلما يوجد درجات فى كمال الأنماط الحيوانية ، فلا يوجد درجات للخيرية . أن تكون خيّر هو أن تكون خيّر ، ولهذا خيرية عصر ما ربما تكون سابقة للخير فى عصر أخر، وجزء ما للخيرية ربما يفقد أو يتحول إلى شر ، ما يكون خير مرة، مثل ما هو حق، يبقى خير أو حق بالنسبة للظروف التى من خلالها يكون خير أو حق.

تكتسب القيم حقيقة كاملة لكن ليست حقيقة أعظم

Value In General (p.302)

The tertiary qualities are not the only kind of values, though it is they which in the strictest sense have the right to the name. The more general sense of value has been already indicated in the case of good and evil. Within the human region there are the values we attach to such qualities as courage or good health; and there is the whole department of economic values. These transitions between the different sorts of value in man suggest that value in a more extended sense reaches lower down than man, and perhaps is a common feature of all finites. I shall first trace the gradations of human values and then attempt to show how value appears on lower levels than that of consciousness or mind.

Certain features of value have emerged from the study of tertiary qualities, which it is desirable to recapitulate, because they furnish the clue.

In every value there are two sides, the subject of valuation and the object of value, and the value resides in the relation between the two, and does not exist apart from them. The object has value as possessed by the subject and the subject has value as possessing the object. The combination of the subject and the thing which is values is a fresh reality

which is implied in the attribution of value to either member. Value as a quality' belongs to this compound, and valuable things, truths, moral goods, works of beauty,are valuable derivatively from it. The same thing holds of the subject which values and is also valuable, the true thinker, the good man, the man of aesthetic sensibility.

Value is not mere pleasure, or the capacity of giving it, but is the satisfaction of an appetite of the valuer. It satisfies the liking for knowledge, or for doing, or producing. Even the breast is valuable to the infant because it satisfies a need for food. Values arise out of our likings and satisfy them.

القيم عامة

الكيفيات الثالثة (علاقات) :

الكيفيات الثالثة ليس النوع الوحيد للقيم ، رغم كونها بالمعنى الأكثر تحديدا تملك الحق بالنسبة للاسم .

المعنى الأكثر شمولا للقيمة قد تم الإشارة إليه - قد أشرنا إليه حالا فى حالة الخير والشر. داخل المجال الإنسانى توجد القيم وتقترب لهذه الخصائص كالشجاعة أو الصحة الجيدة، ويوجد الفرع الكلى للقيم الاقتصادية . الانتقال بين الأنواع المختلفة للقيمة فى الإنسان يفترض أن القيمة بالمعنى الأكثر إتساعا تصل إلى ما هو أدنى من الإنسان ، وربما تكون القيمة سمة مشتركة وعامة لكل المتناهيات .

أنا سوف اتتبع تدرج القيم الانسانية ، ثم أحاول أن أوضح كيف تظهر القيمة فى مستويات أدنى من تلك التى للوعى أو العقل. سمات مؤكدة للقيمة تطفر من دراسة الكيفيات الثالثة، فى كل قيمة يوجد جانبان : الذات التى تخضع للتقييم، وموضوع القيمة، وتنهض القيمة من العلاقة بين الجانبين ، ولا توجد بمعزل عنهما. الموضوع لديه القيمة بوصفها مملوكة عن طريق الذات ،

والذات لديه القيمة بوصفها مملوكه عن طريق الموضوع. إتحاد الذات والشئ الذى يخضع للتقييم هى حقيقة حية والتى توجد فى انتساب القيمة لأحد أعضائها . القيمة ككيفية تنتمى إلى هذا المركب ، والأشياء القيمية، الحقائق، الخيرات الأخلاقية ، وأعمال الجمال ، هى اشتقاقات قيميه من هذا المركب.

نفس الشئ يتضمن الذات التى تقيّم وأيضا الشئ الذى يخضع للتقييم – المفكر الصادق – الإنسان الخير – الإنسان ذو الحس الاستيطيقى(الجمالى). القيمة ليست مجرد سرور ، أو القدرة على إعطائه، لكنها الإشباع لشهية الشخص المقيم valuer . إنها تشبع الرغبة للمعرفة ، أوللعمل، أو للإنتاج حتى الصدر هو ذات قيمة للطفل لأنه يشبع الحاجة إلى الطعام.

القيمة تنهض من رغباتنا واشباع هذه الرغبات.

FREEDOM

Freedom as determination in enjoyment problem V:(p.310)

MAN is free, and his freedom has been supposed on one ground or another to separate him from the rest of creation. As free, he has been thought either to be exemptfrom causality, or to possess a causality of a different sortso as to be independent of determination, like the rest of the world, by some antecedent cause. If it were so, causality would no longer claim to be a category as entering into the constitution of every from of finite existence. But we are already familiar with the notion that mental processes affect each other causally, and that a mental process may be the cause of a non-mental one or the effect of it. It remains then to identify the consciousness of freedom that we possess. It will be seen that freedom is nothing but the from which causal action assumes when both cause and effect are enjoyed; so that freedom is determination as enjoyed or in enjoyment, and human freedom is a case of something unuversal which is found wherever the distinction of enjoyment and contemplation, in the widest sense of those terms, is found.

Enjoyed determination is that species of determination in which both the determiner and the determined are enjoyed.

الحرية كتحديد فى المعايشة :

الانسان حر، وحريته قد فرضت فى أرض ما أو أخرى، لتميزه عن باقى المخلوقات بكونه حر ، فإنه ينظر إليه إما بوصفه معفى من السببية، أو بوصفه لديه سببيه لنوع مختلف يجعله مستقل عن أى تحديد أو جبر ، مثل بقية ما في العالم ، بسبب ما سابق، إذا حدث هذا ، السببية سوف لم تعد تدعى كونها

مقوله تدخل فى تكوين كل شكل للوجود المتناهي . لكن نحن تعودنا أن نتصور أن العمليات الذهنية تؤثر كل منها فى الأخرى بطريقة سببيه ، وربما تكون العملية الذهنية سبب لعملية لا ذهنية أو نتيجة لها .يبقى إذن أن نحدد الوعى بالحرية الذى لدينا . سوف نرى أن الحرية ليست إلا الشكل الذى يفترضه الفعل السببى حينما يتعايش كل من السبب والنتيجةenjoyed لهذا الحرية هى تحديد كمتعة أو معايشة ، أو فى المعايشة .

والحرية الإنسانية : هى حالة لشئ ما شامل ، هذا الشئ يوجد اينما توجد تفرقة بين المعايشة الداخلية والتأمل الخارجى، بالمعنى الأوسع لتلك العبارات ، التحديد المعايش هو هذه الأنواع من التحديد التى فيها كل من المحدد والشئ المحدد يكونا فى معايشة أو استمتاع (بمعنى أخر الحرية تعنى تفاعل الذات مع الموضوع أو العقل مع الأشياء الخارجية).

Verification from experiences of freedom and unfreedom:(p.316)

The proposition that freedom is determiination in enjoyment is of the same sort as the familiar doctrine that freedom is self-determination, though it is more general. All that it does is to translate self-determination into other terms. I may illustrate its meaning and its resonableness from common experiences of the occasions when we feel ourselves free, or unfree. Begin with the case last mentioned. We are free to open our eyes or not, or to direct them anywhere, but we are not free to see or not: we are passive or under compulsion in respect of our sensations. At the other extreme, in willing freely, we enjoy the determination of one mental state by another. A passion of anger induces the idea of striking and this idea passes into realisation: As Mr, Bradley says, an idea realises itself. The consciousness of willing is the enjoyment of the passage of such an idea into

fact, and has been analysed before. The real nature of willing is clearer from such cased of internal willing than from those of willing an external action.

The most obvious case of unfreedom of will is that of action under physical compulsion. Our action is determined not by an enjoyment but by a physical cause, and the case is on the same level as the passive reception of sensations. Here the will might have come into play and did not. But there are cases which do not concern the will at all. An unaccountable outburst of anger, or a mental obsession, makes us feel unfree, because of the absence of any determining mental state. There are also conditions in which we feel partly free and partly constrained. Thus a train of instincrive or perceptual action is free so far as it follows the lineof mental predetermination, but it is also guided by external objects to which we feel ourselves compelled to adapt ourselves, and are. so far, unfree.

We feel ourselves unfree because of the external compulsion, but free so far as the act issues from our intention, however formed.

تحقيقات من التجارب للحرية واللاحرية :

قضية أن الحرية هى تحديد فى المعايشة أو فى اتجاه المعايشة الداخلية هى لنفس النوع كالمذهب المعروف أن الحرية هى تحديد ذاتى ، وجبر ذاتى رغم كونها أكثر شمولا . كل ما تم عمله هو ترجمة تحديد ذاتى إلى عبارات أخرى. أنا أحاول أن أوضح معناها وأسبابها من الخبرة العامة من المناسبات التى نشعر فيها أننا أحرار أو غير ذلك . نحن أحرار أن نفتح أعيننا أو لا، أو أن نوجهها إلى أى مكان، لكننا لسنا أحرارفى أن نرى أو لا ، نحن سلبيون أو واقعون تحت ضغط من خلال - بالنظر إلى إحساساتنا. علي الطرف الأخر، فى الإرادة الحرة، نحن نعايش التحديد لحالة ذهنية ما عن طريق الأخرى.

إنفعال الغضب يولد فكرة الضرب ، وهذه الفكرة تنتقل إلى التحقيق : كما يقول مستر برادلى ، الفكرة تحقق ذاتها. الوعي الإرادى هو معايشة انتقال هذه الفكرة إلى حقيقة. الطبيعة الحقيقية للإرادة تكون أوضح فى حالات الإرادة الداخلية عن تلك التى تكون للفعل الخارجى.

الحالة الأكثر وضوحا لعدم حرية الإرادة هى العمل أو التصرف تحت جبر أو الزام طبيعى. فعلنا يحدد هنا - ليس بالمعايشة أو من خلال المعايشة، لكن بسبب خارجى طبيعى، والحالة تكون فى نفس المستوى مثل القبول السلبى للإحساسات . هنا الإرادة ربما تأتى إلى الملعب وربما لا تأتى لكن توجد حالات لا تعنى الإرادة على الإطلاق . اندفاع الغضب الذى لا مبرر له ، الوسوسة الذهنية obsession ، تجعلنا نشعر بأننا غير أحرار ، وهذا بسبب غياب أى حالة ذهنية محددة. توجد حالات أخرى فيها نشعر بالحرية أحيانا وبالجبر أحيانا أخرى.

هكذا الفعل الغريزى أو العقلى يكون حر بقدر ما يتبع خط التحديد الذهنى المسبق ، لكنه أيضا مرتبط بالظروف أو الموضوعات الخارجية التى بقدر ما نشعر أننا ملزمين أن نتكيف معها، بقدر ما نشعر أننا غير أحرار.

نحن نشعر أننا غير أحرار بسبب الضبط أو الالزام الخارجى، لكننا أحرار بقدر ما ينبع عملنا من إرادتنا ، مهما كانت طبيعته.

Lower and higher freedom:(p.320)

But the best support of our proposition is to be found in comparing lower and higher experiences of freedom. The more we feel ourselves determined by our own enjoyed mental states, the keener the consciousness of freedom . Hence freedom in a special sense belongs to the will. For in willing not only does the idea of a wanted object realise itself,

but in that process it is supported by large masses of ideas and dispositions which constitute interests, and in the end it is supported by the whole self, and freedom is eminently the consciousness that the whole or large masses of the self are consenting to the adoption of an object. Here also eminently we have determination in enjoyment. Relatively to such action of the whole self,isolated streams of enjoyed determination seem less free, mechanical. Moreover, experience shows us that such complete determination by the personality on all its sides is more attainable in the good man than the bad one.For goodness is essentially the balanced development of all sides of human nature,its personal and its social elements all included; and though the bad man may exhibit a high degree of organisation under some mastering impulse, he in general leaves certain sides of his nature undeveloped or else is wanting in certain necessary elements of charactor. Hence the distinction of two senses of freedom, the one in which it means merely freedom from external determination, that is, it means determination by the man himself; the other in which it is equivalent to goodness. In the first sense the bad and the good are both free; in the second sense only he whose self is an exhibition of law is free, and badness is the slave of its passions. Benjamin Franklin had the idea in earlier life of forming a sect of " virtuous and good men of all nations " which he proposed to call the " Society of the free and Easy" a title which we should hardly use with the present meaning of those words. Thus as the outcome of examining our experience of freedom it appears that we most enjoy determination by our mental states and dispositions.

الحرية الأدنى والأعلى :

لكن التأييد الأحسن لقضيتنا يوجد فى مقارنة الممارسة الأدنى والأعلى للحرية ، كلما شعرنا أننا محددين عن طريق حالاتنا الذهنية المعايشة ، كلما كان الوعى أكثر وأدق بالحرية . لهذا فالحرية بالمعنى الخاص تنتمى إلى

الإرادة. لأنه فى الإرادة ليس فقط تصور الموضوع المراد أو المرغوب فيه يحقق ذاته ، لكن فى هذه العملية فإنه يؤيد بواسطة مجموعة كبيرة من الأفكار والأفعال التى تكوّن أو تشكل الاهتمامات ، وفى النهاية فإنه يؤيد بالذات كلها، والحرية هى الوعى الشديد أن الكل أو الجمع الأكبر من الذات يتفق مع اختيار الموضوع . هنا أيضا يكون لدينا تحديد فى المعايشة أو اتجاه نحو المعايشة الداخلية . بالإشارة إلى هذا العمل – عمل الذات الكلية ، تيارات معزولة عن التحديد المعايش تبدو أقل حرية ، آلية . علاوة على ذلك ، توضح لنا التجربة أن هذا التحديد الكامل عن طريق الشخصية فى كل جوانبها يمكن أن يتم فى الشخص الخيّر عن الشخص الشرير . لأن الخيرية هى بالضرورة النمو المتوازن لكل جوانب الطبيعة الإنسانية ، العناصر الشخصية والاجتماعية، وعلى الرغم من أن الشخص الشرير ربما يظهر درجة عالية من التنظيم من خلال دافع ما سائد، إلا أنه بصفة عامة يترك جوانب معينة فى طبيعته غير نامية أو غير متطورة.

لهذا فالتمييز بين معنيان للحرية : الأول : فيه تعنى الحرية فقط التحرر من التحديد أو الجبر الخارجى ، والتى تعنى التحديد عن طريق الإنسان نفسه ، المعنى الثانى : يكون معنى الحرية معادل للخيرية. بالمعنى الأول كلا من الشرير والخير حر؛ فى المعنى الثانى الذى تكون ذاته أمام القانون (فى مواجهة) القانون يكون حر، والشرية هى الخضوع للإنفعالات . بنچامين فرانكلين لديه تصور فى الحياة المبكرة لتشكيل مذهب عن «الفضيلة» والإنسان الخير لكل الأمم. والذى يفضل أن يطلق عليه «مجتمع الحرية واليسر» لقب أو عنوان من الصعب استخدامه بالمعانى الحديثة لهذه المفردات.

هكذا النتيجة أو محصلة لفحص تجاربنا – ممارستنا للحرية يظهر أننا نكون أكثر حرية حينما نعايش التحديد عن طريق حالاتنا وتصرفاتنا الذهنية.

Freedom and preference:(p.321)

Returning from this survey of the data, we have now to see that the notion of freedom as determination in enjoyment is proof against the difficulties which may be and have been urged against it.

Freedom in willing or freedom of will is felt most obviously in choosing between two or more alternative courses. The consciousness of freedom is the consciousness that we choose between them. The so-called fiat of the will is in fact nothing more or less than the consciousness that it is we who are consenting to the act, or that the motive adopted proceeds from the self or character. But choice between two alternatives seems at first sight to distinguish completely between voluntary choice and ordinary physical causality.For when two forces are operative upon a physical body the effect is the resultant of the two effects of the separate causes; whereas in choosing, one or other motive is adopted and the other disregarded.

الحرية والإيثار والترجيح:

بالعودة من هذا البحث في هذا الموضوع ، علينا أن نرى الآن أن تصور الحرية كتحديد فى اتجاه المعايشة الداخلية هو برهان ضد الصعوبات التى ربما تنهض ضد الحرية.

الحرية فى الإرادة أو حرية الأرادة يمكن الشعور بها أكثر وضوحا فى الاختيار بين اثنين أو أكثر من الاختيارات المتعاقبة . الوعى بالحرية هو الوعى أننا نختار بينهم. ما يسمى بأحكام الإرادة ليس فى الحقيقة أكثر أو أقل من الوعى أننا مسئولون عن الفعل وراضين باختياره، أو أن الدافع المختار يخرج من الذات أو ينبع من الشخصية . لكن الاختيار بين فعلين يبدو للوهلة الأولى أن تميز تماما بين الاختيار الارادى الحر والسببية الطبيعية العادية. لأنه عندما

تؤثر قوتان على جسم طبيعى فالنتيجة تكون نتيجة للدافعين أو المؤثرين للأسباب المنفصلة ، بينما في الاختيار ، واحد أو دافع أخر يقبل أو يتم اختياره والآخر يرفض أو لا ينظر إليه .

Freedom and prediction:(p: 323-329)

There is nothing in free mental action which is in compatible with thorough determinism. Neither is such determinism incompatible with novelty. Novelty may however be understood in a less important and in a more important sense. It may be understood merely as a protest against the notion of bare repetition; or it may be understood as implying the impossibility of prediction.

Let us take the former sense first. Every mental action, and more specifically every act of willing, is unique. Novelty W. James describes as a character of fresh activity-situations. But such uniqueness they share with every other individual in the universe. No mere combination of universals explains individuality; things or events have their own special and particularising features, even if no more than their place and date. Novelty in this sense is not distinctive of human action. But the novelty alleged to be distinctive of free-will means more than this. It turns on the belief that human action is not wholly predictable. An examination of this belief will show both that within limits it is well founded and why; and secondly that unpredictability is not limited to hunan determinism.

Undoubtedly human action is partally predictable. The intercourse of men with one another implies it and is based upon it. We resent equally (as Mr. Bradley has said) that our action cannot partly be predicted and that it can wholly be predicted.

This brings us within sight of the deeper justification for the belief that human action cannot wholly be predicted.

Human nature is a growing thing, and with the lapse of real . Time may throw up new characters which can only be known to him who experiences them.

Determinism in mind is therefore not incompatible with unpredictability; and we have seen the reason, that the predictor is a mind, and while he may predict human future regarded as a contemplated object, that is in physiological terms, he cannot predict it whilly in mental terms. Now this fact is not peculiar to human determinism; but it arises wherever the change from one level of existence with its distinctive quality to another occurs' or in other words wherever the distinction of enjoyment and contemplation, in the extended sense, arises.

A being who knew only mechanical and chemical action could not predict life; he must wait till life emerged with the course of Time. A Being who knew only life could not predict that combination of vital actions which has mind. But the limits of prediction are still narrower. In general, let A be a lower level and B the next higher level. A being on the level A could not predict B.Abing on the level B. could possibly predict the whole future in terms of A and lower levels, but not in terms of B, e.g, if he lived at the beginning of life, he could not predict the forms of life, except possibly in terms of physico-chemical action.

In fact, at any moment of the world's existence the future of the world " will be what it will be " But what it will be he cannot foretell, for the world itself is in Time and is in perpetual growth, producing fresh combinations.

الحرية والتنوّ :

لا شئ يوجد فى الفعل الذهنى الحر يكون مخالف (غير ملائم) مع التحديد الكامل. ولاهذا التحد يد مخالف للجدة novelty، الجدة ربما تفهم

بمعنى أقل أو أكثر أهمية . ربما تفهم فقط بوصفها دعوى ضد تصور التقليد أو التكرار الأعمى، أو ربما تفهم بوصفها تتضمن استحالة التنبؤ أو التوقع . دعنانأخذ المعنى الأول أولا .كل عمل أو فعل ذهنى، وبصفه خاصة كل عمل إرادى، هو فريد unique.

الجدة أو الاختراع كما يصفها وليم جيمس « سمة أو خاصية للوقائع الأكثر فاعلية ونشاطا » لكن هذا التفرد يشارك فيه الفرد مع الأفراد الأخرين فى الكون . لا تركيب أو اتحاد للعموميات يوضح الفرديه ، الأشياء أو الحوادث لديها سماتها الخاصة والمميزة، حتى إذا لم يوجد أكثر من مكانهم ومعطياتهم.

الجدة بهذا المعنى ليست مميزة للفعل الإنسانى ، لكن الجدة التى تسمح لأن تكون مميزة للإرادة الحرة تعنى أكثر من هذا . إنها تتجه إلى الاعتقاد أن الفعل الإنسانى ليس متوقعا أو تنبؤيا تماما. الفحص لهذا الاعتقاد سوف يوضح أن الفعل يوجد داخل حدود ، ولماذا يوجد، وثانيا هذا اللاتنبؤ لا يقتصر على التحديد البشرى.

بدون شك الفعل الانسانى يكون تنبؤى أو متوقع جزئيا .تعاون البشر فيما بينهم يتضمن هذا ويؤسس عليه . نحن نستاء تماما (كما قال مستربرادلى) أن أفعالنا لا تكون متوقعة جزئيا أو أن تكون متوقعة أو يمكن التنبو بها كلية. هذا ينقلنا إلى التبرير الأعمق للإعتقاد أن الفعل البشرى لا يمكن أن يكون متوقعا تماما ، الطبيعة البشرية هى شئ تطورى ، وبمرور الزمان الحقيقى ربما تنبثق خصائص جديدة ، التى يمكن معرفتها فقط بالنسبة له بوصفه هو الذى يمارسها.

لهذا التحديد فى العقل لا يختلف مع اللاتوقع، وقد رأينا السبب ، أن المتوقع هو عقل، وحينما يتوقع مستقبل إنسانى ينظر إليه كموضوع تأمل، وأنه بعبارات فسيولوجية، لا يستطيع التنبؤ به كلية بعبارات ذهنية .. الأن هذه

الحقيقة ليست خاصة أولا تقتصر على التحديد البشرى ،لكنها تنهض أينما يوجد تغير من مستوى ما للوجود لكيفياته المميزة إلى مستوى أخر ، أو بتعبير أخر حينما تبرز التفرقة بين المعايشة الداخلية والتأمل الخارجي بالمعنى الواسع. الكائن الذى يعلم فقط الفعل الميكانيكى والكيميائى لا يستطيع أن يتنبأ بالحياة، عليه أن ينتظر حتى تنبثق الحياة بمرور الوقت . الكائن الذى يعلم الحياة فقط لا يستطيع أن يتنبأ العقل ،رغم كونه ربما يتنبأ أن اتحاد الأفعال الحيوية يؤدى إلى العقل ،لكن حدود التوقع ما زالت أضيق .

بصفة عامة، افترض أ تكون مستوى أدنى، ب هى المستوى الأعلى التالى. الكائن فى المستوى أ لا يمكنه أن يتنبأ بالمستوى ب . أما الكائن فى المستوى ب يمكنه التنبؤ بالمسقبل الكلى بعبارات أ والمستويات الأدنى ، لكن ليس بعبارات ب . على سبيل المثال إذا عاش فى بداية الحياة ، فهو لا يستطيع أن يتنبأ أشكال الحياة، إلا بعبارات فزيقو – كيمائية .

فى الحقيقة فى أى لحظة لوجود العالم مستقبل العالم سوف يكون ما سوف يكون ، لكن ما سوف يكون هذا هو مما لا يستطيع الإنسان التنبؤ به ، لأن العالم نفسه هو فى الزمان وهو فى نمو مستمر ، يخلق أو يوجد تركيبات جديدة .

Universality of freedom:(p:332:333)

Freedom, then, is determination in enjoyment,and we have seen that it involves no feature save enjoyment which distinguishes it from natural or physical action, which is contemplated. Not all human action is free. When it is unfree its determinants are not present in enjoyment . But when free action in turn becomes the object of contemplation it falls into the class of determined natural action. At the same time the angel or God who sees our action as determined may know

also that for us it is enjoyment and free, though he cannot emjoy our freedom but only knows that we feel it. Let us extend the usage of enjoyment and contemplation, and we shall then see that each contemplated thing enjoys its own peculiar level of existence while it contemplates the levels below it. Hence the action of the plant which for us is natural determination is for the plant itself the enjoyment of its freedom. The stone which for us is compelled from our point of wiew is free in its internal actions for itself. It acts, in the spinozistic phrase, from the necessity of its own nature.

Thus freedom in general is the experience which each thing has of the working of its own nature; and a distinction parallel to ours of freedom and unfreedom exists for the plant and for the stone or the atom. The plant undergoes the wind which bends it, or the air which sets its respiration at work. But it enjoys its own free act of respiration. The stone is passive to the freezing water that splits it, but free in its resilience to deformation. Physicists are now occupied with the free actions of the atom.

Thus freedom is not an exceptional privilege of human life, but as enjoyed determination is, as Wordsworth said of pleasure," spread through the world."

شمول الحرية :

الحرية إذن ، تحديد فى اتجاه المعايشة الداخلية ، وقد رأينا أنها لا تتضمن أى سمة تنقذ المعايشة التي تميزها عن الفعل الطبيعى أو الفيزيقى ، الذى هو تأمل خارجى .

ليس كل فعل إنسانى حر . حينما لا يكون الفعل حر، فإنه يحدد بوصفه غير موجود فى المعايشة . أما حينما يصبح الفعل الحر موضوعا للتأمل الخارجى فإنه يسقط فى رتبه الفعل الطبيعى . فى نفس الوقت الملاك أو الله الذى يري أفعالنا كتحديد ربما يعلم أيضا أنها بالنسبة لنا معايشة وحرة.–

رغم كونه لا يعايش حريتنا ولكن فقط يعلم أننا نعايشها ونشعر بها .

دعنا نوسع أو نمد استخدام المعايشة الداخلية والتأمل الخارجى وسوف نرى أن كل شئ متأمل يعايش مستوى الوجود الخاص به ، بينما يتأمل المستويات الأدنى والتى تحته - الأدنى منه).

لهذا فعل النبات الذى يعتبر بالنسبة لنا تحديد طبيعى ، هو بالنسبة للنبات ذاته معايشة لحريته . الحجر أفعاله جبرية من وجهة نظرنا، بينما هو حر فى أفعاله الداخلية الخاصة به ، إنه بتعبير اسبينوزا يعمل من منطلق ضرورة طبيعية خاصة به . هكذا الحرية بصفة عامة هى الممارسة التى فيها كل شئ يعمل من منطلق طبيعته الخاصة، والتفرقة واضحة بالنسبة لنا للحرية واللاحرية الموجودة للنبات والحجر وأيضا للذرة. النبات يخضع للرياح التى تجعله يميل ، أو للهواء الذى يجعل التنفس فى عمل ، لكنه يعايش حريته فى عملية التنفس . الحجر سلبى بالنسبة للماء المتجمد لأنه يقسمه أو يكسره، لكنه حر فى مقاومته للتشوهات .

علماء الطبيعة الآن ينشغلون بالأفعال الحرة للذرة . هكذا الحرية ليست امتياز خاص أو استثنائى للحياة الإنسانية ، لكنها كتحديد معايش، كما قال عنها « ورس ورث » انتشار عبر العالم ».

نصوص مختارة من كتاب الالوهية لصمويل الكسندر
الكتاب الثانى من المجلد الثانى
لكتاب الكسندر « المكان والزمان والالوهية »

الفصل الأول

DEITY AND GOD (p:341-343)

In a universe so described, consisting of things which have developed within the one matrix of Space-Time; we ourselves being but the highest finite existences known to us because the empirical quality which is distinctive of conscious beings is based on finites of a lower empirical quallity; what roon is there for, and what place can be assigned to, God?

Two ways of defining God:

Primarily God must be defined as the object of the religious emotion or of worship. He is correlative to that emotion or sentiment as food is correlative to appetite. What we worship, that is God. This is the practical or religious approach to God. But it is insufficient for our theoretical needs. It labours under the defect that so far as religion itself is able to assure us, the object of religion, however vitally rooted in human nature, however responsive to its needs, may be disconnected with the rest of the world. God may be but an ennobling fancy, a being whom we project before us in our imagination, in whom to believe may sustain and inspire us and have its own sufficient justification in its effects on our happiness, but to whom no reality corresponds which can be co-ordinated with familiar realities of the world . The appetite for food arises from internal causes, but the food which satisfies it is known to us apart from the satisfaction which it gives to our hunger. The passion for God is no less a real appetite of our nature,but what if it creates the very object which satisfies it? Always, indeed, the religious emotion believes in the reality of its object, as something

greater than man and independent of him, in whom the finite creature may even in some phases of feeling be submerged; and it would reject as preposterous the suggestion that God may be a fancy with which it plays, like a lover with a dream of perfection. But the religious sentiment itself can supply us with no such theoretical assurance of reality, and it needs to be supplemented with a metaphysical inquiry, what place if any the object of worship occupies in the general scheme of things.

On the other hand from the metaphysical approach, God must be defined as the being, if any, which possesses deity or the divine quality. or, if there are more Gods than one, the beings which possess deity. The defect of this definition is that the being which possesses deity need not necessarily, so far as the bare metaphysical description goes, be the object of religious sentiment. It has to be shown that the being which possesses deity coincides with the object of religious passion and is its food. Neither definition is therefore for theory complete in itself. The religious description wants authentic coherence with the system of things. The metaphysical one wants the touch of feeling which brings it within the circle of human interests. Were the passion towards God not already lit, no speculative contemplation or proof of the existence or attributes of a metaphysical God would make him worshipful. Even the intellectual love of God which in Spinoza's system has the force of religion can do so, not as a mere passion for truth in its fullest from, but because it presupposes a religious passion. Were it not on the other hand for the speculative or reflective justification, the God of religious sentiment would have no sure root in things. Religion leans on metaphysics for the justifiication of its indefeasible conviction of the reality of its object; philosophy leans on religion to justify it in calling the possessor of deity by the religious name of God .The two methods of approach are therefore complementary.

الألوهية والله :

فى كون أكثر وصفا ، يتكون من أشياء تنمو داخل أصل واحد أو رحم المكان الزمانى ، فنحن أنفسنا لسنا إلا أعلي الموجودات المتناهية المعروفة لنا لأن الكيفية الأمبيريقية التى تميز الموجودات الواعية تؤسس على متناهيات لكيفية امبيريقية أدنى، ما المكان الذى ننسبه لله ، وما المكان الذى يمكن أن يحدد به؟ طريقان لتعريف الله.

أولا : الله يجب أن يحدد أو يعرف بوصفه موضوع العاطفة الدينية أو العبادة ، هو ينتمى إلى هذه العاطفة ويرتبط بها ، كما ينتمى الطعام للشهية ويرتبط بها. ماذا نعبد، نعبد الله هذا هو الاقتراب العملى أو الدينى إلى الله. لكنه غير كاف بالنسبة لحاجاتنا النظرية . ويرجع عدم كفاية هذا التعريف إلى أنه رغم أن الدين حتى الآن قادر على أن يؤكد « موضوع الدين » أى قادر أن يؤكد موضوعه لنا ، وكيف أن جذوره متأصلة فى الطبيعة البشرية،وكيف أنه مسئول عن احتياجاتنا ومجيب عنها، إلا أنه رغم هذا ربما لا يتصل ببقية العالم. الله ربما يكون ليس أكثر من تخيل، كائن نبرزه أمامنا في خيالنا ، والاعتقاد به ربما يساعدناويلهمنا ، ويقدم لنا التبرير الكافى من خلال تأثيره على سعادتنا لكن بالنسبة له لا حقيقة موافقة يمكن أن تتحد مع الحقائق المعروفة فى العالم .

الرغبة فى الطعام أو الحاجة إليه تنبع من أسباب داخلية ، لكن الطعام الذى يشبع هذه الرغبة هو خارجي ومستقل عن العضو، وهو معروف لنا بعيدا عن الأشباع الذى يعطيه للجوع الخاص بنا. الانفعال نحو الله ليس أقل شهوة– رغبة حقيقية لطبيعتنا . لكن ماذا إذا أوجدت – خلقت الموضوع الذى يشبعها؟ حقا ، دائما تفتقد العاطفة الدينية لشئ أكبر من الإنسان ومستقل عنه، فيها المخلوق المتناهى ربما حتى فى بعض الأحوال – ربما يغوص الكائن

المتناهى فى بعض مظاهر الشعور ، وسوف يرفض (كشئ لا يقبله العقل) افتراض أن الله ربما يكون مجرد ميل أو عاطفة بها نلعب كما يفعل المحب مع الحلم بالكمال . لكن العاطفة الدينية لا يمكن أن تمدنا بمثل هذا التأكيد النظرى للحقيقة، وهى فى حاجة إلى المساعدة ببحث ميتافيزيقى.

من الناحية الأخرى ، من الاقتراب الميتافيزيقى ، الله يجب أن يعرف أو يحدد بوصفه الكائن ، إذا كان المالك للألوهية كائن واحد أو كيفية سامية، أو، إذا وجد أكثر من إله فإنه الكائنات التى تملك الألوهية. الله هو الكائن الذى يملك الألوهية . نقص أو عيب هذا التعريف هو أن الكائن الذى يملك الألوهية لا يحتاج بالضرورة ، بقدر ما يسير الوصف الميتافيزيقى المجرد، أن يكون موضوع العاطفة الدينية . يجب أن نوضح أن الكائن الذى يملك الألوهية يتصالح مع – يتفق مع موضوع العاطفة الدينية . وهو غذاؤها .لا تحديد – لهذا – يكون كامل فى ذاته . الوصف الدينى فى حاجة إلى اتساق مع نظام الأشياء. الوصف الميتافيزيقى فى حاجة إلى اقتراب المشاعر التى توجده أو تدخله فى دائره المصالح البشرية.

حينما لا تضاء العاطفة نحو الله ، لا تفكير تأملى أو برهان للوجود أو صفات للإله الميتافيزيقى تجعله على مستوى التقدير أو العبادة (وليم جيمس: تنوع التجربة الدينية ص ٤٣١) حتى الحب العقلى لله الذى فى نسق اسبينوزا لديه قوة الدين يمكن أن تفعل هذا، ليس فقط كعاطفة للصدق فى شكلها الأكمل، لكن لأنها تفترض مسبقا العاطفة الدينية .

من الناحية الأخرى بالنسبة للتبرير التأملى أو التخيلى، الله بوصفه عاطفة دينية ليس له أصل أكيد فى الأشياء . الدين يعتمد على الميتافيزيقا من أجل تبرير الاعتقاد فى حقيقة موضوعه. الفلسفة تعتمد على الدين لتبرره بإطلاق اسم الله الدينى على مالك صفة الألوهية . الطريقتان للإقتراب نحو الله

هكذا متكاملتان .

Deity the next higher empirical quality than mind:(p. 345-347)

Within the all-embracing stuff of space-Time, the universe exhibits an emergence in time of successive levels of finite existences, each with its characteristic empirical quality. The highest of these empirical qualities known to us is mind or consciousness. Deity is the next higher empirical quality to the highest we know' and, as shall presently be observed, at any level of existence there is a next higher empirical quality which stands towards the lower quality as deity stands towards mind. Let us for the moment neglect this wider implication and confine our attention to ourselves.There is an empirical quality which is to succeed the distinctive empirical quality of our level; and that new empirical quality is deity.

Now since time is the principle of growth and Time is infinite, the internal development of the world, which before was described in its simplest terms as the redistribution of moments of Time among points of space, cannot be regarded as ceasing with the emergence of those finite configurations of space-time which carry the empirical quality of mind. We have to think upon the lines already traced by experience of the emergence of higher qualities, also empirical. There is a nisus in Space-Time which, as it has borne its creatures forward through matter and life to mind, will bear them forward to some higher level of existence. There is nothing in mind which requires us to stop and say this is the highest empirical quality which Time can produce from now throughout the infinite Time to come.

It is only the last empirical quality which we who are minds happen to know.Time itself compels us to think of a later birth of time. For this reason it was legitimate for us to follow up the series of empirical qualities and imagine finite beings which we called angels, who would enjoy their own angelic being but would contemplate minds as minds

themselves can not do, in the same way as mind contemplates life and lower levels of existence.

Deity is thus the next higher empirical quality to mind, which the universe is engaged in bringing to birth. That the universe is pregnant with such a quality we are speculatively assured .What that quality is we cannot know; for we can neither enjoy nor still less contemplate it. Our human altars still are raised to the unknown God. If we could know what deity is, how it feels to be divine, we should first have to have become as gods. What we know of it is but its relation to the other empirical qualities which precede it in time. Its nature we cannot penetrate. We can represent it to ourselves only by analogy. It is fitly described in this analogical manner as the coloour of the universe. For colour, we have seen, is a new quality which emerges in material things in attendance on motions of a certain sort. Deity in its turn is a quality which attends upon or more strictly is equivalent to, previous or lower existences of the order of mind which itself rests on a still lower basis of qualities, ans emerges when certain complexities and refinements of arrangement have been reached.

الألوهية هى الكيفية الامبيريقية الأعلى التالية للعقل :

بالتخلى عن محاولة تعريف الله بطريقة مباشرة، ربما نسأل أنفسنا هل يوجد مكان فى العالم لكيفية الألوهية ؟

داخل مادة الزمان المكانى التى تحوى كل شئ، يظهر الكون طفرة فى الزمان - فى زمان تعاقب مستويات الموجودات المتناهية ، كل منها بكيفياتها التجريبية المميزة.أعلى كيفية لهذه الكيفيات الامبيريقية المعروفة لنا هى العقل أو الوعى. الألوهية هى الكيفية الامبيريقية الأعلى التالية لأعلى كيفية نعرفها ، وكما سنلاحظ حالا، فى أى مستوى للوجود توجد كيفية امبيريقية أعلى تالية،

والتى تقف نحو أدنى كيفية كالألوهية تتجه أو تعلو العقل . دعنا للحظة نهمل هذا الاستنتاج الأوسع ونحدد انتباهنا أو نركز الانتباه نحو أنفسنا . توجد كيفية تجريبية تتبع الكيفية التجريبية المميزة لمستوانا، وهذه الكيفية الجديدة هى الألوهية .

الآن لأن الزمان هو مبدأ النمو ، والزمان لامتناه، النمو الداخلى للعالم ، الذى تم وصفه فى أبسط العبارات كأعادة توزيع للحظات الزمان بين نقاط المكان، لا يمكن أن ينظر إليه على أنه يتوقف بظهور تلك الأشكال المتناهية للزمان المكان الذى يحمل الكيفية الأمبيريقية للعقل. أى أن الزمان المكان اللامتناه لا يمكن أن يتوقف عند خاصية العقل. علينا أن نركز على الخطوط التى حددتها التجربة – تجربة طفور كيفيات أعلى، وأيضا امبيريقية.

يوجد جهد لا إرادى فى الزمان المكانى الذى حينما خلق أو وجه مخلوقاته نحو المادة والحياة إلى العقل ، سوف يتجه بهم إلى أعلى مستوى أعلى للوجود. لا يوجد شئ فى العقل يلزمنا أن نتوقف ونقول أن هذه هى الكيفيات الأمبيريقية الأعلى التي ينتجها الزمان من الآن خلال الزمان اللامتناه. أنها فقط أعلى كيفية أمبيريقية التى تجعل عقولنا سعداء لمعرفتها. الزمان نفسه يجبرنا أن نعتقد فى مولد لاحق له . لهذا السبب من المحتم علينا أن نتبع سلسلة الكيفيات الامبيريقية ونتصور موجودات متناهية نطلق عليها ملائكة هم يعايشون ويستمتعون بالكائن الملائكى ولكنهم يتأملون العقول ، لأن العقول نفسها لا يمكن أن تعمل ، بنفس الطريقة كالعقل يتأمل الحياة والمستويات الأدنى للوجود.

الألوهية هكذا هى الكيفية الامبيريقية الأعلى التالية للعقل التى ارتبط بها الكون فى الإعداد للولادة . الكون حامل pregmant لهذه الكيفية التى نؤكدها بالتأمل.ماذا تكون هذه الكيفية هذا مالا نستطيع معرفته ، لأننا لا نستطيع أن

نعايشها ولا حتى أن نتأملها . الهيكل الإنساني مازال يرتد إلى إله غير معروف . إذا حاولنا أن نعرف ماذا تكون الألوهية ، وكيف تكون سامية ، سوف نصبح كالآلهة، ما نعرفه عن الألوهية ليس إلا علاقتها بالكيفيات الامبيريقية الأخرى التى تسبقها فى الزمان. أما طبيعتها فلا نستطيع أن ننفذ إليه . يمكننا فقط أن نتمثلها لأنفسنا بالمشابهة أو المماثلة. من المناسب أن نصفها فى هذه الطريقة التماثلية كلون العالم . لأن اللون ، كما رأينا ، هوكيفية جديدة قد تطفر من الأشياء المادية فى وجود حركات لنوع معين . الألوهية بدورها هى كيفية تعتمد علي موجودات سابقة أو أدنى لنظام العقل ، الذى هو ذاته يعتمد على أساس أدنى من الكيفيات ، ويبرز حينما يعاد ترتيب تعقيدات معنية، أو حينما تصل إلى تعقيد أكثر.

God as universe possesing deity:(p.352:353)

In the religious emotion we have the direct experience of something higher than ourselves which we call God, which is not presented through the ways of sense but through this emotion. The emotion is our going out or endeavour or striving towards this object. Sepeculation enables us to say wherein the divine quality consists, and that it is an empirical quality the next in the series which the very nature of Time compels us to postulate, though we cannot tell what it is like. But besides assuring us of the place of the divine quality in the world, speculation has also to ask wherein this quality resides. What is the being which possesses deity ? Our answer is to be a philosophical one; we are not concerned with the various forms which the conception of God has assumed in earlier or later religions. Ours is the modester (and let me add far less arduous) inquiry what conception of God is required if we think of the universe as Space-Time engendering within itself in the course of thime the series of empirical qualities of which deity is the one next ahead of mind . God is the whole world as possessing the quality of

deity. Of such a being the whole world is the body ' and deity is the mind' But this possessor of deity is not actual but ideal. As an actual existent,God is the infinite world with its nisus towards deity, or, to adapt a phrase of Leibniz, as big or in travail with deity.

الله هو العالم المالك للألوهية :

لدينا فى العاطفة الدينية أو الوعى الدينى التجربة المباشرة لشئ ما يتجاوزنا وهو ما نطلق عليه الله ، هذا الكائن لا يتمثل لنا من خلال الطرق الحسية لكن من خلال هذه العاطفة . العاطفة هى استمرارنا أو سعينا أو كفاحنا نحو هذا الموضوع. يساعدنا التأمل أن نقول مم تتكون الكيفية السامية أو أين توجد ، وأنها الكيفية الأمبيريقية التالية فى السلسلة التى يجبرنا طبيعة الزمان أن نفترضها ، علي الرغم من أننا لا نستطيع معرفة ماذا تكون .

لكن بجانب تاكيدنا لمكانه الكيفية السامية فى العالم ، على التأمل أيضا أن يتساءل اين توجد هذه الكيفية . ما الكائن الذى يمتلك الألوهية ؟ إجابتنا تكون إجابة فلسفية ، نحن لا نهتم بالأشكال العديدة المختلفة التي افترضها تصور الله فى الديانات المبكرة واللاحقة . تصورنا هو التصور المعتدل ، بحثنا هو المعتدل ماذا يستلزم تصور الله إذا اعتقدنا في الكون بوصفه مكانى زمانى يولد فى داخله بمرور الزمان سلسلة الخصائص (الكيفيات) التجريبية التى فيها الألوهية هى الكيفية التالية بعد العقل.

الله هو كل العالم كمالك لكيفية الألوهية . بالنسبة لهذا الكائن كل العالم يصبح الجسم والألوهية هى العقل. لكن هذا المالك للألوهية ليس مالكا فعليا لكنه مثالى . الله كوجود فعلى ، الله هو العالم اللامتناهى بجهده أو سعيه نحو الألوهية ، أو بتعبير ليبنتز، الله ذو جلال أو ملئ بالألوهية travail

الفصل الثانى

الالوهية والعاطفة الدينية

DEITY AND THE RELIGIOUS SENTIMENT

(p. 373 -377)

The religious sentiment and its object:

The metaphysical notion of a reality which is the whole world in its endeavour towards a new and higher empirical quality than the highest we know is verified by the religious sentiment itself. Various emotions enter into the full constitution of the religious sentiment fear, admiration, self-abasement- but its distinctive constituent is the feeling of our going out towards something not ourselves,and greater and higher than ourselves, with which we are in communion, a feeling whose object is not that of any of these subsidiary or suggesting emotions, nor of any combination of them. Like the other sentiments, it is fed from many sources, but it gathers around some distinctive constituent as its primary nucleus. The nucleus of the sentiment of love is the tender emotion, around which gather in a system which is dominated by that emotion all manner of other emotions - fear for the safety of what is loved, anger against those who injure it, joy in its success, depression at its misfortunes. Even in the aesthetic, moral, and logical sentiments there is a dominating and distinctive passion-- the passion of curiosity. Without this distinctive element, a sentiment would be a mere composite without its peculiar flavour.

Moreover, it is this distinctive religious appetite, comparable to the appetite for food or drink, which though it does not make its object discovers it. Here too the religious sentiment is in line with the other emotional tendencies. We do not first learn to know the objects to which we respond, but in responding to objects we discover the properties which they possess. Knowledge comes with action or the response to the things which we know.

Hence it is impossible to explan the religious sentiment as a composite of various emotions, not specifically religious, which we feel towards God. For this presumes that we can begin with a cognition of God and that towards the object so presented we feel these emotions. The question we have rather to ask is, how is the intellectual notion of God revealed to us ? The fear of the thunderstorm is not the fear of God, though such fear may be the first channel by which the religious sentiment is provoked (primus fecit does timor). It is merely the feeling that the thunder is terrible. That God is present in the thunderstorm is discovered only in the feeling which is our outgoing towords something or other which works through the thunderstorm or resies therein. That there is this something or other is not the discovery of reflection. The metaphysical interpretation of deity as that to which the world is tending, or any other metaphysical interpretation of God, is as far as possible from being an original discovery of knowledge; it is only possible to reflection working upon primitive notions already acquired. Even the idea that there is something mysterious which we fear or reverence is never in the first instance a piece of cognition' but is revealed to our wondering response, our uneasy astonishment and curiosity.It is the feeling or emotion which images the object, not the idea which induces the emotion. When we ask how we come by the cognition of God we must answer that, as with love and hate and appetite and aversion, it is because the world itself provokes in us a specific response which makes us aware, no matter in how primitive a form, of God, and this specific reaction is what has been described above as a goning out to something in the world with which we are in communion.

The world as a whole in its forward tendecy acts upon our bodily organism and that the religious sentiment is the feeling for this whole. The body of the universe affects our body, and the ultimate response in consciousness is this emotion. Like hungry appetite it is a conation whose object, God, is to it as food to hunger. The feligious conation which

sets us in search of God is our groping out to the reality which is God. This religious appetite may either be stirrred in us directly by the impact of the world with its tendency to deity, or it may first be felt by us as a need of our nature; just as the appetite of hunger or the sexual impulse may be stirred by the presence of an appropriate object, but may also set the organism in search of satisfaction, though the object may not be definitely apprehended till it is found. In either case it is the world in its nisus forward that grips the finite conative complex which is fitted to it. It excites religion in us, and we in turn feel; the meed of .

العاطفة الدينية وموضوعها :

التصور الميتافيزيقى للحقيقة التى هى العالم كله فى سعيه نحو كيفية امبيريقية جديدة وأعلى من أعلى كيفية نعرفها - هذا التصور يحدد عن طريق العاطفة الدينية ذاتها .

عواطف مختلفة تدخل فى التركيب الكلى للعاطفة الدينية - الخوف، الإعجاب، التحقير الذاتى - لكن تركيبها المميز هو شعورنا نحو شئ هو ليس أنفسنا ولكنه أعظم وأعلى عنا، بهذا الشئ نكون فى إنسجام واتحاد، هذا الشعور موضوعه ليس واحدا من هذه العواطف الفردية ، ولا أى تركيب خاص لها مثل كل العواطف الأخرى، فإنه يتغذى من عدة مصادر، لكنه يتجمع أو يلتف حول تركيب مميزا كالنواه الأولى، هو أصله الأول.

أصل عاطفة الحب هى عاطفة الميل ، حولها يلتف فى نظام الذى يسود عن طريق هذه العاطفة كل سلوك للعواطف الأخرى- الخوف من أجل الأمان- أمان ما نحب، الغضب ضد من يؤذيها، الفرح فى نجاحها، الغم فى حالة سوء الحظ، حتى فى العواطف الفنية ، الأخلاقية ، المنطقية توجد عاطفة سائدة ومميزة - عاطفة الانتاج، عاطفة الاجتماع ، عاطفة حب الاستطلاع . بدون هذا

العنصر المميز ستصبح العاطفة مجرد تركيب بلا نكهة مميزة.flavour

علاوة على ذلك ، أن هذه الشهية (الشهوة) الدينية المميزة إذا ما قورنت بالشهوة للطعام أو الشراب، التى رغم كونها لا تعمل موضوعها بل تكتشفه. هنا أيضا العاطفة – الدينية هى فى اتجاه الميول العاطفية الأخرى.

نحن لانتعلم أولا أن نعرف الموضوعات التى نجيب عليها ، لكن فى إجابتنا على الموضوعات نحن نكتشف الخصائص التى تمتلكها هذه الموضوعات . المعرفة تأتى مع الفعل أو الاجابة على الأشياء التى نعرفها.

إذن من المستحيل أن نوضح العاطفة الدينية كتركيب لعواطف مختلفة ، ليست محددة دينيا، التي نشعر بها نحو الله ، لأن هذا الظن أو الزعم أننا يمكن أن نبدأ بتسليم أو إعتراف بالله وباتجاه نحو موضوع ممثل هكذا نشعره نحو هذه العواطف .

والسؤال الذى علينا تساؤله ، كيف ينكشف لنا التصور الذهنى لله ؟

الخوف من الرعد أو العواصف ليس هو الخوف من الله، رغم أن هذا الخوف ربما يكون القناة الأولى التى بها تحرك العاطفة الدينية أو تثار. هو تقريبا الشعور أن الرعد مخيف أو مرعب . أن الله موجود فى هذه العواطف يكتشف فقط فى الشعور باتجاهنا نحو شئ ما أو آخر الذى يعمل من خلال الرعد أو يسكن فيه، أن يوجد هذا الشئ أو الآخر فهو ليس اكتشاف التأمل أو الفكر . التفسير الميتافيزيقى للألوهية بوصفه الشئ الذى إليه ينزع أو يتجه العالم، أو أى تفسير ميتافيزيقى آخر لله، يكون بقدر الإمكان ينبع من كونه إكتشاف أصلى أو جوهرى للمعرفة ؛ يكون ممكن للفكر يعتمد على التصورات الأولية التى اكتسبت حالا. حتى تصور أنه يوجد شئ ما غامض نخاف منه أو نحترمه هى ليست فى المقام الأول جزء من الاعتراف ، لكنها تكشف لاجابتنا التى تثير الدهشة حب استطلاعنا العجيب الصعب. إنه شعور أو عاطفة تتخيل

موضوعها ،ليس التصور الذى يتضمن العاطفة حينما نتساءل كيف نصل إلى معرفتنا بالله ، علينا أن نجيب أن، كما نعرف الحب، الكراهية والشهوة والنفور، لأن العالم ذاته يثير فينا إجابة محددة تجعلنا على وعى، أو معرفة بالله ، وهذا الرد فعل المحدد هو ما وصف فوق بكونه الاستمرار أو الاتجاه نحو شئ ما فى العالم به نكون فى حالة إنسجام أو وحدة.

العالم ككل فى نزوعه واتجاهه إلى أعلى يعتمد فى عمله على التنظيم أو الكائن الجسمى وأن العاطفة الدينية هى الشعور بهذا الكل . جسم العالم يؤثر فى جسمنا ، والإجابة النهائية فى الوعى هى هذا الشعور أو هذه العاطفة . مثل شهية الجوع ، معرفة موضوعها ، الله ، هو بالنسبة لها كالطعام بالنسبة للجوع.

[الله هو الذى يحقق إشباع الرغبة الدينية ، كما يحقق الطعام إشباع الجوع] . الوعى الدينى الذى يجعلنا فى بحث عن الله هو الذى يؤدى بنا إلى الحقيقة التى هى الله. هذه الشهوة – الشهية الدينية ربما تثار فينا مباشرة عن طريقة تصادم العالم بنزوعه نحو الألوهية ، أو ربما نشعر بها بوصفها احتياج لطبيعتنا تماما كرغبة الجوع أو الدافع الجنسى ربما تثار هذه الدوافع فى بحثها عن الإشباع . رغم كون الموضوع ربما لم يفهم بطريقة محددة حتى يوجد فى أى حالة من الحالتين هى العالم فى سعيه إلى أعلى هذا الشعور يحرك فينا الدين ، ونحن بدورنا نشعر بالحاجة إليه.

Not a mere imagination :(p:377:378)

Thus, if this interpretation be correct, the object of religious senfiment is no mere imagination which corresponds to a subjective and possibly illusory movement of mind. We are in perpetual presence of this object, which stimulates us, some of us more, some less; is sometimes felt and sometimes left unexperienced according to our condition, just as the most appetising luxuries leave us cold when we

are satisfied. It may be entirely absent from some who are insensitive to its peculiar flavour or only faintly sensitive; a man may be partially or wholly deity-blind, as he is tone-deaf, or has no attunement with scientific truth: he may lack the emotional suggestibility for deity. Yet most are suggestible to it in their degree, as most see colours and not mere greys. Of this world with its deity in advance it is true to say what James says of " the mystical or the supernatural region ".:"the unseen region in question is not merely ideal, for it produces effects in this world. When we commune with it, work is actually done upon our finite personality, for we are turned into new men, and consequences in the way of conduct follow in the natural world upon our regenerative change. But that which produces effects within another reality must be termed a reality itself, so I feel as if we had no philosophical excuse for calling the unseen or mystical world unreal .I only demur to calling the mystical world unseen " or even mystical. It is partly seen and partly object of thought, but it is its new quality, which is higher than anything we know, that cannot be seen or understood, though its presence in reality is forced upon us both in philosophical conception and in the feeling it evokes in us of itself.

Thus religious feeling itselt suggests the notion of God which when elaborated by reflection is discovered to be that of the world big with deity.

العاطفة الدينية ليست مجرد تخيل :

هكذا ، إذا كان هذا التفسير صحيحا ، فإن موضوع العاطفة الدينية ليس مجرد تخيل ينتمى إلى حركة وهمية ممكنه وذاتيه للعقل . نحن فى حضور دائم لهذا الموضوع ، والذى يثيرنا ، بعضنا أكثر ، والبعض الأخر أقل، هو أحيانا يكون مصحوبا بالشعور وأحيانا يترك بلا ممارسة طبقا لحالاتنا تماما،

كما تتركنا الشهوة باردين حينما تتحقق درجة الاشباع . هذا الشعور الدينى ربما يكون غائبا تماما عن البعض الذين لا يشعرون بطعمه أو فقط يشعرون به ولكن بفتور، ربما يكون الإنسان أعمى الألوهية ، كالأصم بالنسبة للنغمات، أو ليس لديه نغم أو انسجام مع الحقيقة العلمية : ربما يفتقر إلى الافتراض العاطفى للألوهية . إلا أن الغالبية تفترض الألوهية ولكن بدرجات ، تماما كما ترى الغالبية الألوان، وليست فقط الظلال .

فى هذا العالم المفعم بالألوهية أو المليئ بالألوهية ، من الصدق أن نقول ما قاله جيمس عن «المكان الأسطورى أو الخارق للطبيعة » : « المكان الغير مرئي ليس فقط مثالى ، لأنه يخلق نتائج فى هذا العالم، وحينما نتحد به، فالعمل يتم حقيقه معتمدا على شخصيتنا المتناهية ، لأننا تحولنا إلى إناس جدد ،والنتائج فى اتجاه السلوك تتبع فى العالم الطبيعى أو تعتمد على تغيرنا المتجدد . لكن هذا الذى ينتج النتائج داخل حقيقة أخرى يجب أن يترجم الحقيقة ذاتها، لهذا أنا أشعر كما لو كان ليس لدى اعتذار فلسفى لأن أطلق على العالم الغير مرئى أو الاسطورى عالم غير حقيقى» . (تنوع التجربة الدينية ص ٥١٦).

أنا فقط اعترض (اتردد) أن أطلق العالم الأسطورى الغير مرئي أو حتى الأسطورى . إنه مرئي جزئيا وموضوع الفكر جزئيا ، لكن كيفية جديدة ، التى تكون أعلى عن أى شئ نعرفه، وأنها لا يمكن أن نراها أو نفهمها ، رغم أن حضورها أو وجودها حقيقة نعترف بها ونلتزم بها سواء على المستوى الفلسفى أو في الشعور بها والموجود بداخلنا .

هكذا الشعور الدينى نفسه يفترض تصور الله الذى حينما يدرك تأمليا يكتشف بوصفه العالم المملوء بالألوهية .

Religious criteria of the conception of God:(p.282)

The feeling for the whole in its divine quality is a feeling whose object is postulated by philosophical experience.

To speak roughly, there are four such criteria. The religious sentiment requires of God that he should be greater than man, a universal, or all-inclusive being, different in quality from man and, finally, responsive to man, so that he offers us, in W. James's language,"a solution of our uneasiness," whether that uneasiness is derived from our feebleness and finitude or from the more intimate sense of our shortcomings and sin.

معيار دينى لتصور الله :

الشعور للكل أو بالكل فى كيفيتة السامية هو شعور افترض موضوعه بتجربة فلسفية .كى نتحدث بدقة يوجد أربعة معايير: العاطفة الدينية تسلتزم أن يكون الله أعظم من الإنسان ، شامل، أو كائن شامل كلية ، مختلف فى الكيف عن الإنسان ، وأخيرا مسئول عن الإنسان أو ملبى للإنسان، لأنه يقدم لنا، بلغة وليم جيمس، حل للقلق أو الاضطراب، سواء كان اضطرابنا ناتج عن عجزنا أوضعفنا وتناهينا أومن معنى أكثر اقترابا للنقص الناتج عنا وللخطأ .

Theism for religion and speculation:(p.288:289)

It is natural to turn from this imperfect statement of what the religious consciousness contains to the comparison of our metaphysical conception with pantheism and theism respectively. For though these conceptions may be treated as purely metaphysical, they belong also to the philosophy of religion; they are a blending of data derived both from philosophy and religious experience. They appeal to different elements in the religious experience, and their merits and defects as philosophical conceptions of God and his relation to the universe are paralleled by their merits and defects as

attempts to satisfy the religious demand. I shall first of all compare them in these respects with one another before proceeding to compare the conception of God as the whole world tending to deity with either of them .

For theism, God is an individual being distinct from the finite beings which make up the world; whether as in the popular theistic belief he is regarded as their creator or as in the doctrine of Aristotle moves them from without as the object of their love, as a man's good sets his appetite into operation. In either case he transcends finite things. For pantheism, on the contrary, God is immanent in the universe of finite things. In the more popular or easy-going form of it, which has received classical expression in the famous passage of Pope(warms in the sun, refreshes in the breeze, etc.), God is a pervading presence. In the profounder forms of it, as in Spinoza, everything is a fragment or mode of God, is unreal or only relatively real apart from God,and find its reality in God. it is not so much that God is in everything but rather (Iam again quoting Hegel) that everything is in God, the Absolute in the current idealism takes the place of God in pantheistic metaphysics, while God himself becomes an appearance, and that is the reason at once why the name of pantheism is not applicable to such a system of thought and why the position of God in the system is so indefinite.

التاليه للدين والتامل :

من الطبيعى أن نتجه من هذا التقرير الغير كامل لما يتضمنه الوعى الدينى إلى المقارنة لتصورنا الميتافيزيقى مع التأليه ومذهب الألوهية (الوهية الكون) تأمليا . لأنه رغم أن هذه التصورات ربما تعامل بطريقة ميتافيزيقية خالصة، فإنها أيضا تنتمى إلى فلسفة الدين؛ إنها جزء من قانون مشتق من كل من الفلسفة والخبرة الدينية ، ومزاياها وعيوبها كتصورات فلسفية لله وعلاقته بالنسبة للكون تتساوى مع مزاياها وعيوبها كمحاولات لإرضاء أو اشباع

الحاجة الدينية أو المطلب الدينى . سوف أقارن أولا هذه التصورات مع بعضها قبل أن أنتقل إلى مقارنة تصور الله بوصفه العالم ككل بسعيه نحو الألوهية مع كل منهما على حدا.

بالنسبة للتأليه، الله هو كائن فردى يختلف عن الكائنات المتناهية التى تكوّن العالم، سواء فى الأعتقاد التأليهى الشائع الذى ينظر إلى الله بوصفه خالق لهذه الكائنات أو كما فى مذهب ارسطوا بوصفه محرك لهذه الكائنات من لا شئ بوصفه موضوعا لحبهم، كما يجعل الإنسان الخير شهوته فى عمل.

فى أى حالة فإنه يتجاوز هذه المتناهيات أو الأشياء المتناهية،أما بالنسبة لألوهية الكون ، على العكس الله ملازم أو موجود فى طبيعة الأشياء المتناهية بتعبير بوب (دافئ فى الشمس ، منتعش فى النسيم .. الخ). الله وجود شامل فى الأشكال الأكثر عمقا له، كما عند اسبينوزا، كل شئ هو شذرة لله ، أو حالة له ، هى غير حقيقيه أو حقيقيه جزئيا بعيدا عن الله ، وتجد حقيقتها فى الله .

كل شئ يستمد حقيقته من الله . ليس فقط الله فى كل شئ لكن أكثر من ذلك ، (كما يقول هيجل) كل شئ فى الله . المطلق فى المثالية الدارجة يأخذ مكان الله فى ميتافيزيقا الوجود الإلهى أو وحده الوجود ، بينما الله ذاته يصبح مظهر، وهذا هو السبب أن اسم الوهية الله لا يتناسب مع هذا النوع من الفكر، ولماذا مكانه الله فى هذا النسق تصبح غير محددة تماما.

Is the present conception theistic or pantheistic? Transcendence and immanence of God:(394:396)

If the question is asked, whether the speculative conception of God or deity which has been advanced here as part of the empirical treatment of Space-Time and has appeared to be verified by religious experience belongs to theism or pantheism, the answer must be that it is not strictly referable to either of them, taken by itself; that in different respects it belongs to both; and that if a choice must be made

it is theistic, For God for us is conceived as built on the same pattern as every finite, and as the whole of Space-Time, and of the particular finite which is the human being . He is both body and soul, and his soul is his deity, Since God's body is the whole of Space-Time, God in respect of his body is all inclusive, and all finites are included in him, and in their continuous connection as pieces of Space-Time and linked by spatio-temporal continuity they are fragments of God's body, though their individuality is not lost in it. But in respect of his deity the conception of God is theistic, and since his deity is what is ditinctive of him, this notion of God remains predominantly theistic.

Deity according to our conclusion from the empirical order of qualities is an empirical quality and is not a priori or categorial; and it does not belong to the whole world, as if every part of that world were permeated with deity, as it must be in a strict pantheism, but only to that part of it which is fitted to carry the empirical quality. In the picture which was drawn, in concession to the mythologising habit, of this infinite being as realised, we had to think of God's deity as carried by some differentiation of the stuff of mind, belonging to a certain portion of the universe. In reality, God is never thus realised in the contradictory form of an infinite qualitied individual, but he is in process towards this quality of deity; and if we conceived deity realised in a finite god or angel, deity was finitely extended in space and time. Since then deity is carried only by a portion of the universe, God is so far an individual being just as man or any other finite is, only that he is infinite. But since his distinctive quality is not mind but the next higher quality, he is not a being on the level of man, with personality and mental powers like man's, raised only to a higher pitch, but transcends all finites, because he is the whole world as tending to a higher order of finites. In this, which is the more important respect, the conception is theistic.

On the other hand, though he transcends all finites in

quality, his deity remains within the world and he is in no sense outside it. Yet his deity is not localised in any special class of finites, as they suppose who treat a theistic God as also immanent because they find God in the region of values. Since his deity depends on mins, and this in turn on finites of a lower order, until ultimately we reach the simple matrix of Space-Time; there is no part of the universe which is not used up to sustain the deity of God. Everything in the world is represented (in the physiological sense of that term) in his deity, and we and all finites are, in the phrasewe have used, comparable to organic sensa which God contemplates in enjoying his deity. Once again the theistic dualism of a God whose deity is compresent, whose divine enjoyments are compresent with the things which are his objects, reappears. But all these things are part of his body and belong to himself. He possesses therefore the totality which pantheism assigns to God.But while, as above observed, the finites which are included in his body are not lost or absorbed therein, so as to lose their identity, there is an intelligible connection between these finites and his deity, the conneection which pantheism finds so difficult to make clear. For his deity is the outgrowth in Time of the preceding qualities of existence as contained within Space-Time, and while his deity is fed by lower finites, he himself not only transcends them in quality but, including them all within his body and representing in his deity the goal of their efforts, releases them from their isolation as individuals and sustains them and gives them a significance which as mere individuals they do not possess.

God is thus immanent in a different respect from that in which he is transcendent . The phrase immanent theism seems to me to cover so much obscurity of thinking that I prefer to avoid it altogether. Theism and pantheism transcendence and immanence are two extremes of thought about the divine. They are rarely found in complete purity , but are combined in practical religious beliefs in various proportions. . They represent the two essential characters which God shares with

all other things and with Space-Time itself, of being both body and soul. God is immanent in respect of his body, but transcendent in respect of his deity.

هل التصور الحالى تاليهى أم مذهب الوهية الكون ؟ تعالى وكمون الله :

إذا تساءلنا عما إذا كان تصور الله أو الألوهية التى قدمناها هنا كجزء من التعامل الامبيريقى للمكان – الزمان وظهرت لتحدد بالخبرة الدينية تنتمى إلى التاليه أو الوهية الكون ، الإجابة يجب أن تكون أنها لا تشير بالتحديد إلى أى منهما؛ بل تؤخذ بذاتها، لأنها من جهات مختلفة تنتمى إليهما معا ، وإذا حاولنا أن نختار فإنها يجب أن تكون إلى جانب المذهب التاليهى.

الله بالنسبة لنا يدرك بوصفه موجود على نفس النظام ككل كائن متناه، ويدرك بوصفه كل المكان الزمان، والمتناه الخاص الذى هو الكائن البشرى. هو كل من الجسم والروح ، وروحه هى الوهيته . لأن جسم الله هو كل عالم المكان الزمان، الله بالنظر إلى جسمه هو شامل تماما ، وكل المتناهيات توجد داخله أو تحتويه ، وفى علاقتها المستمرة كأجزاء للمكان الزمانى تخضع لاستمرارية المكان الزمانى، هى أجزاء أو شذرات لجسم الله رغم أن فرديتها لا تنوب فيه. لكن بالنظر إلى ألوهيته فإن تصور الله يعد تصور إلهى ولأن ألوهيته هى ما يميزه ، فإن هذا التصور لله يبقى إلهى بصفة مستمرة.

الألوهية طبقا لاستنتاجنا من النظام الامبيريقى للكيفيات هى كيفية امبيريقية وليست أوليه أو مقولية، ولا تنتمى إلى كل العالم ، كما أن كل جزء من هذا العالم مملوء بالألوهية ، كما يجب أن تكون فى مذهب ألوهية الكون، لكن

فقط هى بالنسبة لهذا الجزء الخاص بها الذى يناسب كي يحمل الكيفية الامبيريقية .فى الصورة التى رسمت ، بالإشارة إلى العادة الدينية ، لهذا الكائن اللامتناه بوصفه تحقق ، علينا أن نعتقد فى إله الألوهية بوصفه يحمل اختلاف ما. جوهر الفعل ، ينتمى إلى منطقة معينة من العالم . فى الحقيقة ، الله هكذا لم يتحقق أبدا فى شكل متناقض للفرد الكيفى اللامتناه ، لكنه دائما فى طريقه إلى التحقق، فى طريقه إلى كيفية الألوهية.إذا ادركناالألوهية متحققه فى اله متناه أو ملاك ، فالألوهية بهذا تحدد بطريقة متناهية فى المكان والزمان. الألوهية إذن تحدد فقط بجزء من الكون، الله كائن فردى أبعد تماما كالانسان أو أى متناه أخر، فقط إنه لامتناه ، لكن لأن كيفيته المميزة ليست العقل لكن الكيفية الأعلى التالية ، فهو ليس كائن على مستوى الإنسان، بقواه الشخصية والذهنية مثل الإنسان، فقط يرتفع إلى طفرة أعلى، لكنه يتجاوز كل المتناهيات ولأنه كل العالم فى سعيه نحو نظام أعلى للمتناهيات بهذا المعنى، الذى هو المعنى الأكثر أهمية ، تصور الله يكون تصور إلهى .

من الناحية الأخرى، رغم كونه يتجاوز كل المتناهيات فى الكيفية ، فإن ألوهيته تبقى داخل العالم وهو لا يكون بمعنى ما خارجه لهذا فألوهية الله لا تحدد فى أى مكان أو طبقه خاصة للمتناهيات . لأنها تفترض الله بوصفه إلهى كما هو أيضا مباطن أو محايث لأنها تجد الله فى مجال القيم . لأن الوهيه الله تعتمد على العقل، وهذا بدوره يعتمد على متناهيات لنظام أدنى، حتى نصل فى النهاية إلى الأصل البسيط للمكان الزمانى، لا يوجد مكان فى العالم لم يستخدم كى يسعى إلى الألوهية أو يجاهد نحوها . كل شئ فى العالم حاضر فى الوهية الله ونحن وكل المتناهيات ننتمى إلى معنى عضوى يتأمله الله فى معايشته لألوهيته . مرة أخرى ثنائيه الله الذى الوهيته متمثله وحاضرة، الذى تمتعاته السامية حاضرة، مع الأشياء التى هى موضوعاته ، يعاد ظهورها، لكن كل هذه الأشياء هى جزء من جسم الله وتنتمى إليه لهذا فهو يمتلك الكلية أو

الشمول التى يفترضها مذهب الوهية الكون (الكمون) بالنسبة إلى الله .

لكن لأن المتناهيات التى توجد فى جسمه لا تفقد أو تذوب فيه تماما، فإنه توجد علاقه عقليه – ذهنية – بين هذه المتناهيات والوهيته – العلاقة التى يجد مذهب الكمون صعوبه أن يوضحها. ولأن الألوهية هى نمو في الزمان – زمان الكيفيات السابقة للوجود ، كما أنها متضمنه داخل المكان الزمانى، وبينما ألوهيته تتغذى عن طريق المتناهيات الأدنى، هو نفسه ليس فقط يتجاوز هذه المتناهيات فى الكيفية لكن، يحتويهم جميعا داخل جسمه ويتمثل فى ألوهيته هدف مساعيهم ، يساعدهم ويقدم لهم معنى الذى بوصفهم أفراد فقط لا يملكونه.

الله هكذا كامن باعتبار مخالف عن كونه متعال أو مفارق. التأليه والوهية الكون ، التعالى والكمون هما طرفان للفكر عن الإله السامى نادرا ما يوجدا فى نقائهما التام أو تجريدهما الكامل ، لكنهما يوجدا معا أومرتبطان فى المعتقدات الدينية العملية فى سمات مختلفة. إنهما يمثلا الخاصيتان الجوهريتان التى يشارك بهما الله مع كل الأشياء الأخرى ومع المكان – الزمانى نفسه لكائن ذو جسم وروح . الله كامن فى الكون باعتباره جسم أو بالنظر إلى جسمه ، لكنه متعال أو مفارق بالنظر إلى الوهيته .

Religion and conduct :(404-405)

Undoubtedly it is conduct which affords the readiest approach to religion in any mind removed from the primitive. Moreover, even in the primitive mind, religion is so linked with social observances that these are part of its ritual. Custom is from the beginning hallowed. As civilisation grows, ritual observance comes to be separated from morality, and the performance of religious observances a part of the moral law. At the same time moral laws retain for the mind their ancient connection with religion and are thought of as ordinances of God. Religion and morality are not at first distinguished from one another, but are differentiated later. Just in the same way the separate branches of science do not exist for early thought but, as in the history of Greek science, there is but one science which is philosophy, and from this the special sciences gradually get singled out, while they still carry with them a fringe of metaphysics which they retain to this day.

Moreover, there is another reason for the intimacy of connection between religion and morality. For religion is not a merely personal feeling, which exists " in the sanctuary of the heart" but is communal. Like conduct, it binds the community together in divine observances and it has from the outset an institutional character.

But though religion and morality begin with union and religion always envelops conduct, the sentiment of religion and the sense of moral value are distinct, in a far greater degree than philosophy is distinct from physics which was separated out of philosophy. If further proof of their distinctness were needed than is found in the varieties of approach to religion, it may be found in the paradox that the religious sense may exist in an intense form in a mind which has no special feeling for goodness, and even in downright bad characters or people who have no conscience at all. We

call such persons hypocrites,because their life seems incompatible with their religion, which we think of as also commanding goodness. We entertain a natural suspicion of a sentiment which seeks nothing but its own satisfaction, without colouring the rest of our lives. Yet there is no good reason to doubt the sincerity and strength of the feeling towards God which they have. Per contra,it is common enough to find virtuous persons who are deityblind. Their case is not the average one, because for the reasons mentioned above good conduct is a normal avenue to religion. Yet they exist not seldom. Since experience then shows that there may be religion without virtue, and virtue without religion, we conclude that, however closely related, the two sentiments, that for deity and that for goodness, are ditinct.

الدين والسلوك :

بدون شك إنه السلوك الذى يقدم الاقتراب الأسرع للدين فى أي عقل يتحرك من البدائية ، علاوة على ذلك ، حتى فى العقل البدائى ، الدين اكثر ارتباطا بالملاحظات الاجتماعية التى هى جزء من أصل الدين وطقوسه . العادة شئ مقدس منذ البداية ، وبنمو الحضارة ، الملاحظات الدينية (العادات والطقوس) تنفصل عن الأخلاق ويكون تحقيقها بمعزل عن القانون الأخلاقى ، فى نفس الوقت القوانين الأخلاقية تحتفظ للعقل بعلاقتها القديمة مع الدين وينظر إليها بوصفها فروض أو سنن لله . الدين والأخلاقية لم ينفصل كل منهما عن الأخر فى البداية ، لكن قد تميزا فيما بعد .

تماما بنفس الطريقة الفروع المنفصلة للعلم لم تكن موجودة فى الفكر المبكر، لكن كما فى تاريخ العلم اليونانى ، كان هناك علم واحد الذى هو الفلسفة ، ومن هذا العلم أخذت العلوم الخاصة تدريجيا فى التفرد ، بينما ما ذالت هذه العلوم تحمل معها الجانب الميتافيزيقى الذى يظل إلى يومنا هذا .

علاوة على ذلك ، يوجد سب أخر للألفة أو المودة التى بين الدين والأخلاق، لأن الدين ليس شعورا فرديا شخصيا يوجد فى القلب ولكنه عام أو مشترك مثل السلوك، إنه يجمع الشمل معا فى ملاحظات سامية (مقدسة) ولديه من البداية سمة تكوينية (انشائية)

لكن رغم أن الدين والأخلاقية يبدأن فى اتحاد والدين دائما يغلف السلوك ، فإن عاطفة الدين والشعور بالقيمة الأخلاقية يتميزا ، بدرجة عالية جدا عما تميز الفلسفة عن الطبيعة التى انفصلت عن الفلسفة . إذا كنا فى حاجة إلى برهان أبعد للتميز بين الأخلاق والدين عما هو موجود فى تنوع الاقتراب للدين، ربما يوجد فى التناقض أن الاحساس الدينى ربما يوجد فى شكل ثابت فى عقل ليس به شعور خاص بالخير ، وحتى فى شخصيات سيئة أو إناس ليس لديهم وعى على الإطلاق . نحن نطلق على هؤلاء الأشخاص منافقين ، لأن حياتهم تبدو متناقضة مع ديانتهم ، التى نعتقد فيها بوصفها توصى بالخير .

نصل إلى شك طبيعى لعاطفة لا تبحث شئ إلا اشباعاتها الخاصة، بدون أن يكون لها تأثير على باقى حياتنا، لهذا لا يوجد سبب جيد يجعلنا نشك فى جدية وقوة الإحساس أو الشعور الذى لديهم نحو الله .

بالعكس، إنه عام تماما أن نجد أشخاص فضلاء ليس لديهم وعى بالألوهية. حالتهم ليس الوحيدة ، أو المعدل الوحيد ، لأن الأسباب الملاحظة فوق السلوك الجيد هى امتداد طبيعى للدين ، لهذا فإن وجودهم ليس نادرا ،لأن التجربة توضح أنه ربما يوجد الدين بدون الفضيلة. والفضيلة بدون الدين ، فإننا نستنتج أن رغم كونهما ارتبطا جدا، العاطفتين ، الألوهية أو العاطفة الدينية ، والخيرية ، فإنهما متمايزان.

Religion not an outgrowth from morality:(405:408)

It appears then to be a mistake both in respect of fact and in speculation to regard religion as in some way an outgrowth from morality. The religious emotion is as unique and self-sufficient as hungry appetite or love. " The existence of the religious feeling is only possible on the the presupposition that men have experienced life, truth, beauty, and goodness. The religious feeling comes into operation when these values are compared with actual reality".

Hence it is that in our experience the sense of religion is distinguishable from the enthusiasm and passion with which we may regard nature or beauty, or morality, or truth. These passions may be happiness enough in the lives of some and serve them in place of religion, but they are not the religious passion and only simulate it. Morality may be penetrated with religion, but by itself is not a substitute for it. In other words, were it not for the brute sentiment for deity we should never arrive at religion from thinking of the problems that arise in our moral life. On the other hand, the passion for deity being there, it seizes on the moral and other values, treats them as conditions to the enjoyment of itself,and offers a solution of the problems which they present . Hence, since all human interests are interwoven, it is no wonder if religion reinforces morality, and if the men of experience and insight are perhaps in the right who say that but for the sanctions of religion men would be even less virtuous than they are.

الدين ليس نمو من الأخلاقية :

ظهر إذن أنه من الخطأ بالنظر إلى الحقيقة والتأمل أن نعتبر الدين - بطريقة ما - كنمو من الأخلاقية .

العاطفة الدينية هى عاطفة فريدة ومكتفيه بذاتها تماما مثل الشهية للجوع أو الحب.

وجود الإحساس الدينى يكون ممكن فقط فى افتراض أن البشر يمارسوا

الحياة ،الحق ،الجمال، الخير . الإحساس الدينى يتحقق بالفعل حينما تقارن هذه القيم مع الحقيقة الواقعية وتتحد معها.

من هنا فإن معنى الدين فى تجاربنا يختلف ويتميز عن الحماس والإحساس الذى ننظر به إلى الطبيعة ، أو الجمال أو الأخلاقية أو الحقيقة . هذه المشاعر أو العواطف ربما تحقق السعادة تماما فى حياة البعض وتساعدهم لتحل محل الدين ، لكنها ليست الشعور الدينى بل هى دافع له فقط.

الأخلاقية ربما تخترق الدين وتنفذ إليه ، لكنها ليست بديلا عنه . بتعبير أخر ، إننا لا نصل أبدا إلى الدين بالتفكير فى المشكلات التى تنهض فى حياتنا الاخلاقية . من الناحية الأخرى ، الشعور بالألوهية يوجد هنا ، بضبط القيم الخلقية والقيم الأخرى ، يعاملهم بوصفهم شروط لسعادة هذه العاطفة، ويقدم حل للمشكلات التى توجدها هذه الدوافع الأخرى. هنا لأن كل الاهتمامات البشرية تتداخل فيما بينها، فلا عجب إذن إذا أمر الدين الأخلاق أو كان مساعدا لها، وإذا كان أصحاب التجارب والخبرة ربما يكونوا فى اتجاه من يقول أنه ليس من أجل العقاب أو الجزاء الدينى يصبح البشر أقل فضيلة مما هم عليه .

Dity not a value but a quality:(409:410)

In the first place deity is not itself a value, for values are human inventions and deity is ultra-human. Deity belongs to the order of perfection and not to that of value. It may be well to recall how these conceptions differ. Value is contrasted with unvalue' goodness withevil. But perfection is a notion based on the empirical fact that there are various types of good life, comparable, as we saw, to the various types of successful animals or plants, which can be arranged in their order of complexity or development. For example, there is a primitive type of social life with its corresponding individual virtues which satisfies the social needs of man

under elementary conditions; which, for instance, respects life within a family or tribe, keeps faith within defined limits, allows of marriage within certain degrees of affinity determined by rules. Here we have an organisation of simple needs which to us appears so crude, because while on the one hand it includes so little, on the other hand it runs into such complex detail, as in the marriage laws described by Messrs. Spencer and Gillen among certain native tribes of South Australia. Proceeding a stage higher to a semi-barbarous civilisation like that of ancient Greece, we find a code much more advanced, governed by the principle of social life within a city-state, but still bearing traces of its proximity to early notions in being arule of custom or status. In contrast with it, the moral type of the modern man,affected as it is so largely by Christian conceptions, appears free and, in Kant's language, self-legislative; though it is as important not to exaggerate the contrast as not to ignore it. At any rate the type of the free individual is more developed or perfect than the type of custom, and it implies, as Green showed, a greater extention the range of persons to whom duties are owing and a completer organisation of the moral life. Again amongst men of the same age there are national distinctions of moral type, and of these we cannot or may not be able to say that any one of them is bad, but only that one may be more perfect than another, or that they are equally perfect. The idea of perfection is founded on these differences of development. But while there are grades of perfection, there are not grades of value. Value is at any stage the distinction between what on that level is fitting and what is defeated in

the contrast or struggle with it.

Deity belongs to the order of perfection. It is a quality and God who possesses it is a being on a higher level of existence in the nature of things. The order of the empirical qualities is one of perfection, and values are evolved within the level of mind, and indeed with porper qualifications within every level. God is for us the highest being in the universe, but he cannot be called the highest value, for there is no unvalue with which he can be contrasted. As the universe flowering into deity, God has no rival Just as on the level of mind there is no such quality as unmind. It is only when deity is realised and actual and there are finite deities, that value may arise amongst these gods or angels. Satan and his fellows are bad angels, who misconduct themselves angelically; their deising breaks the rules of the angelic game.

There is a good speculative meaning in this fancy, for value breaks out wherever there is finite existence of howeve high a level. But if deity is realised, we have passed beyond the conception of actual God, the infinite world tending to deity ; and God for the angels is an infinite being still transcending them in quality. It is a tempting hypothesis to construe God in terms of value, and, neglecting his characteristic quality of deity.

الألوهية ليست قيمة ولكنها كيفية :

فى المقام الأول الألوهية ليست قيمة فى ذاتها ، لأن القيم اختراعات انسانية ، والألوهية فوق الإنسان.الألوهية تنتمى إلى نظام الكمال وليس إلى نظام القيم ربما يكون من المناسب أن نوضح كيف تختلف هذه التصورات .

القيم تكون فى تناقض مع ما هو غير قيم ، الخير مع الشر ، لكن الكمال هو تصور مؤسس على حقيقة امبيريقية هى أنه يوجد أنواع مختلفة لحيوانات ناجحة أو نباتات ، والتى يمكن ترتيبها فى نظامها- نظام التعقيد أو النمو . على سبيل المثال يوجد نمط بدائى أو أولى للحياة الاجتماعية وما يرتبط بها من فضائل فردية التى تحقق الإشباع للحاجات الاجتماعية للإنسان من خلال شروط أولية ، والتى على سبيل المثال ، تنظر إلى - تحترم الحياة داخل أسرة أو قبيلة ، وتحفظ العقيدة داخل حدود محددة ، تسمح بالزواج بدرجات معينة للعلاقة التى يحددها القانون . هنا لدينا تنظيم لاحتياجات بسيطة تبدو لنا أكثر فجاجة ، لأنه بينما تتضمن القليل ، فهى من ناحية أخرى تشير إلى تعقيدات أو تفضيلات معقدة، كما هو الحال فى قوانين الزواج عند سبنسر ، جيلين بين قبائل جنوب استراليا .

بالانتقال إلى مرحلة أعلى للحضارة - حضارة نصف بربرية مثل تلك التى توجد عند قدماء اليونان ، نجد نمط أكثر تقدما يحكم بمبدأ الحياة الاجتماعية داخل دولة المدينة ، لكنه ما زال متأثر بالتصورات المبكرة فى قانون العادة. بالتناقض مع هذا القانون ، الأنماط الاخلاقية للإنسان المتحضر ، تظهر حرة، وبتعبير كانط، وشرعية ذاتيه، رغم أنه من المهم ألا نبالغ فى التناقض وألا نهمله أو نتجاهله .

على أية حال «النمط الفردى الحر يكون أكثر نموا أو كمالا » عن نمط العادة ، ويتضمن اتساع أو امتداد فى مجال الأشخاص الذين واجباتهم تكون أكمل وتخضع للحياة الأخلاقية ، مرة أخرى بين البشر لنفس الإعمار يوجد اختلافات جنسية للنمط الأخلاقى ، وهذه الاختلافات لا يمكننا أن نقول عن أحدها أنه سئ أو أيهما أسوأ من الأخر ، لكن فقط ربما نقول أى منهم أكثر كمالا من الأخر، أو انهم على درجة واحدة من الكمال.

فكرة الكمال قد وجدت فى هذه الاختلافات المتعلقة بالنمو. لكن بينما يوجد درجات للكمال ، لا يوجد درجات للقيم . القيمة فى أى مرحلة هى التمييز بين ما هو مناسب فى هذا المستوى وما يهزم أو يقهر فى المستوى المنافس له.

الألوهية تنتمى إلى نظام الكمال . إنها كيفية ، والله الذى يملك الألوهية هو كائن فى مستوى أعلى للوجود فى طبيعة الأشياء . نظام الكيفيات الامبيريقية هو نظام للكمال، والقيم تتطور داخل مستوى العقل ، وحقا بتأهيل مناسب مع كل مستوى.الله بالنسبة لنا أعلى كائن فى الكون ، لكنه لا يمكن أن يسمى أعلى قيمة ، لأنه لا يوجد ما هو غير قيم ليكون مناقضا له .

لأن الكون ينتعش أو يتفتح على الألوهية ، الله ليس له منافس تماما كما فى مستوى العقل لا يوجد مثل هذه الكيفية التى يقال أنها لا عقل. إنه فقط حينما تتحقق الألوهية وتصبح واقعية أو فعلية ويوجد آلهه متناهية ، ربما القيمة تنهض بين هذه الآلهة أو الملائكة . الشيطان واتباعه هم ملائكة أشرار، وغباتهم تحطم القوانين – قوانين الهدف الملائكى . يوجد معنى تأملى جيد فى هذا الخيال، لأن القيمة تتحطم حينما يوجد وجود متناه لمستوى أعلى. لكن إذا تحققت الألوهية ، فإننا نأتى خلف تصور الله الفعلى، العالم اللامتناه الذى ينزع إلى الألوهية ، والله بالنسبة للملائكة يكون كائن لا متناه ما زال يتجاوزهم فى الكيفية إنه فرض أو محاولة لتفسير الله بعبارات القيمة ، وإهمال لخاصيته المميزة لكيفية الالوهية .

Deity on the side of goodness:(412:414)

The question whether deity is or includes goodness, and the commoner question whether God is good, have now been answered. Deity is a type of perfection transcending human goddness(or truth or beauty), and any lower form of valuable life and different in its quality. To call God himself

good is, if we think of his deity , a wholly inadequate designation, only legitimate because we use human terms and mean by it that God is the highest perfection. On the other hand God, if we are thinking of him as the whole world with a soul of deity he is neither good nor evil, for in his body he includes both. This, as we saw, was one of the reasons why a pantheistic God fails of satisfying the religious mind. But though as deity God is beyond good and evil, his deity is on the side of goodness. For goodness, whether we are considering the human values or the subhuman values, is the character of the permanent as opposed to the impermanent contrasted evil. The universe works in experience so as to secure the survival of good, or rather that which survives in the long run in the contest establishes its value there by and is good. To repeat a saying already quoted, "morality is the nature of things" .

The history by which new types of finites come into existence is, we bave seen, the natural history of values.

Now the victory of the lower type which is good makes possible the rise of its successor on the higher level. The higher lives by making use of its predecessors, and so the succession of types presents the appearance, when we use human analogies, of having been arranged or designed by some superior power for the sake of its highest type.

If we apply to the new quality of deity what we learn from the succession of lower empirical qualities, we conclude by analogy that the process by which good overcomes evil in the region of mind is one of the conditions of the emergence of deity; so far, that is, as human endeavour contributes to the generation of this quality. Thus goodness or good will is material on which deity is built, and deity is in the line of goodness not of evil.

God will and each lower form of'goodness' are types adapted to the world under the conditions of which their existence is carried on. Such adaptation carries with it the

victory over ill-adapted types, which are evil. Deity is the distinctive quality of the higher type of perfection in this line of forms.

It will be answered that, after all, evil exists, and since the world is the body of God, evil cannot be dismissed from the nature of God. But the assertion we have made is not that evil does not exist in God on the contrary it has been maintained to exist there, in God's body but only that God's deity is on the side of good and not on the side of evil.

الألوهية فى اتجاه الخيرية :

التساؤل عما إذا كانت الألوهية تشمل الخيرية، أو أن الله هو الخير ، قد أجيب عليه . الألوهية نوع من الكمال يتجاوز الخيرية الإنسانية أو الصدق (الحق) أو الجمال ، وأى نوع أدنى للحياة القيمية ، وهى تختلف فى الكيفية .

أن نسمى الله باسم الخير ، إذا اعتقدنا فى الوهيته ، هو قبول غير ملائم تماما، فقط مشروع لأننا نستخدم عبارات إنسانية ونعنى بها أن الله هو الكمال الأعلى .

من الناحية الأخرى، إذا تصورنا الله بوصفه كل العالم بروح الألوهية فهو فى هذه الحالة ليس خيرا أو شرا ، لأنه فى جسمه يحتوى الاثنين معا. هذا كما رأينا ، أحد الأسباب التى جعلت الله الكامن فى الكون يفشل فى إقناع العقل الدينى ، لكن رغم أن الله الإلهى هو أبعد – خلف– من الخير والشر ، فإن الوهيته فى جانب أو فى اتجاه الخير . لأن الخيرية سواء نظرنا إلى القيم الإنسانية أو القيم النصف إنسانية هى الخاصية أو السمة المميزة للدوام.كما أن الشر هو السمة المميزة للادوام.

الكون يعمل فى التجربة من أجل تحقيق إحياء الخير . الأخلاقية هى طبيعة الأشياء. التاريخ الذى تأتى به أنواع جديدة من المتناهيات إلى الوجود

هو التاريخ الطبيعى للقيم.

الأن انتصار النمط الأدنى الذى هو خير يجعل من الممكن نهوض تابعه فى المستوى الأعلى . الأعلى يعيش عن طريق استفادته مما قبله ، وهكذا تتابع الأنواع تجد ظهورها ، وحينما تستخدم مماثلات أو مشابهات إنسانية، التى رتبت بقوة ما أعلى من أجل مصلحة النوع الأعلى. إذا طبقنا ما تعلمناه من تتابع الكيفيات الامبيريقية على كيفية الألوهية الجديدة ، سوف نستنتج بالتشابه أن العملية التى يتغلب بها الخير على الشر فى نطاق العقل هى أحد حالات انبثاق أو طفرة الألوهية ؛ هكذا يساهم الجهد البشرى فى خلق هذه الكيفية ، وهكذا أيضا الخير أو الخيرية ستصبح النسيج الذى تبنى فيه الألوهية ، والألوهية بهذا تكون فى جانب الخير أو إتجاه الخير وليس الشر.

الإرادة الخيرة وكل شكل أدنى للخيريه هى أنماط قد تكيفت فى العالم من خلال شروط لاستمرار وجودها، هذا التكيف يحمل معه الانتصار على الأنواع الضعيفة أو الغير قابلة للتكيف، والتى هى شر.

الألوهية هى الكيفية المميزة للنمط الأعلى للكمال فى هذا الاتجاه للأشكال.

سوف يجاب أن ، كل ما فى الأمر ، الشر يوجد، ولأن العالم هو جسم الله، لكن التأكيد الذى فعلناه ليس أن الشر لا يوجد فى الله – على العكس فهو يلاحظ هنا ، فى جسم الله – لكن فقط الوهية الله فى اتجاه الخير وليست فى اتجاه الشر .

المصطلحات التى وردت فى الكتاب

A	
Absorpation	استغراق
Actual	واقعى -فعلى
Accomplishment	تحقيق
Adaptation	تكيف
Aduustment	توافق
Ancestor-worship	عبادة السلف
Appearance	مظهر
Atomism	مذهب الانفصال
B	المطلق
Beauty	جمال
Becoming-world	عالم الكثرة
Being	كائن-موجود
Betweeneness	البينية
Bilolgy	علم الحياةبيولوجيا
Brahmanism	مذهب البراهما
C	
Categories	مقولات
Change	تغير
Choise	اختيار
Coexisist	معية
Coherence	اتساق
Collective-will	الإرادة الجمعية
Concience	وعى
Consciousness	شعور
Conception	تصور
concluion	نتيجة
Conduct	سلوك
Conservation	حفظ - بقاء
Contemplative	تأملى
Continuum	متصل
Contradiction	تناقض
Counting	عد - حصر
Cousality	سببية
creative	خالق
Criteria	معيار
Curiosity	حب استطلاع
Complution	قسر-قهر
D	
Determination	تحديد
Determinism	جبرية
Deity	ألوهية
Difference	اختلاف
Diversity	تنوع
Divine	إلهى
Duration	مدة
E	
Economic	اقتصادى
Embrgo	جنين
Emergence	طفرة-انبثاق
Emotion	عاطفة
Empirical	امبيرقىتجريبى
Empty	فارغ
Enjoyment	معايشة داخلية
Environment	بيئة
Error	خطأ
Ethics	أخلاق
Events	أحداث
Evil	شر
Evolution	تطور
Experiment	تجريبى
Exptional	استثناء
External	خارجى

English	Arabic
Extension	إمتداد
Existence	وجود

F

English	Arabic
Fact	حقيقة
Fancy	خيال-تخيل
Fatherhood of God	أبوه الله
Favoure	لطيف
Feeling	شعور
Finite	متناه
Force	قوة
Freedom	حرية
Functional	وظيفى

G

English	Arabic
General	عام -شامل
Generator	خالق
Goodness	خيرية
God	الله

I

English	Arabic
Ideation	تصورى
Idealism	المذهب المثالى
identity	ذاتية
Idle	معطل -تافه
Illusory	وهمى
Imagination	تخيل
Immanence	كمون
Immortality	خلود
Immovable	غير قابل للحركة
Imperfect	غير كامل
Impredication	لاتنبؤى
Indetermination	لا تحديد
Individual	فردى
Indifference	عدم اكتراث-لامبالاة
Infinite	لا متناه
Instinctive	غريزى
Intension	عمق
Intensity	شدة
Irreversibility.	عودة إلى الوراء

K

English	Arabic
Knowing	معرفة
Knowlodge	

L

English	Arabic
Litrary	أدب

M

English	Arabic
Mathematical	رياضي
Matrix	أصل /رحم الأشياء
Mechanism	المذهب الآلى
Mental	عقلى/ذهنى
Misdistribution	توزيع خاطئ
Misunderstand	سوء فهم
Morality	أخلاقية
Motion	حركة
Mystical	اسطورى

N

English	Arabic
Nature	طبيعة
Naturalism	المذهب الطبيعي
Neural	عصبى
New-Realism	الواقعية الجديدة
Novelty	جدة
Number	عدد

O

English	Arabic
Object	موضوع
Obsession	وسوسة ذهنية
Open eyed	التعاون -التبادل
course	المفتوح
Order	نظام

Outgrowth	نمو
P	
Pain	ألم
Pantheism	مذهب الحلول (وحدة الوجود)
Part	جزء
Particular	خاص جزئى
Personality	شخصية
Physical	طبيعى
Pleasure	سرور
Power	قوة
Practical	عملى
Prediction	تنبؤ
Predetermination	تحديد مسبق
Preference	إيثار-ترجيح
Pregment	حامل
Presuppostion	افتراض مسبق
Primary	أولى -ابتدائى
Priori	أولى
Privilege	امتياز
Problems	مشكلات
Progress	تقدم
Psychology	فسيولوجيا — علم النفس
Q	
Quality	كيف
Quantity	كم
R	
Reciprocity	تبادلى
Reflective	تأملى
Refutation	رفض - دحض
Relationship	علاقة
Religious	دينى
Responsibility	مسئولية
Rust	صدأ
S	
Sience	علم
Sensation	احساس
Sentiment	عاطفة
Situation	موقف -وضع
Shortcoming	نقص- عيب
Social impulse	الدافع الاجتماعى
Soul	روح
Spatio-temporal	مكانى-زمانى
Space	مكان
Spirit	روح
Stuff	هيولى
Subject	ذات
Substance	جوهر
T	
Tertiary qualities	كيفيات ثالثة
Theism	مذهب التألية
Time	زمان
Timelessnes	لازمانى
Towins	توأم
Transaction	تفاعل
Transcendence	تجاوز- علو
Truth	حق -صدق
Typical	نمطى
U	
Ugliness	قبح
Unification	توحيد
Union	اتحاد -وحدة
Universe	كون

Universal	عام – شامل
V	
Value	قيمة
Verification	تحقيق –تحقق
Vice	رذيلة
Virtue	فضيلة
Vitalism	المذهب الحيوى
W	
Whole	كل
Will	إرادة

اهم المراجع

مراجع خاصة :

1 - Alexander (samuel) : Moral order and progress. London. 1889.

2 - ------------------ : Space, time and Deity (the Gifford lectures at Glasgow 1916-1918) 2 volumes .London. Macmillan, 1920.sec, edi 1934.

3 - --------------------- : Beauty and other forms of value. London Macmillan . 1933.

4 - ----------- -- - - - -- : Philo sophical and litrary pieces, by John laird, London. 1939.

5 - ----------------------- : The Basis of Realism. proceeding of the British a cadamy. 1914.

6 - ---------------------- : Morality as an art (Journal of philosophical studies -1928).

9 - ------------------------ : The idea of value. 1992.

10- Bretts chnelder Bertram : The philosophy of Alexander. New York. Humanities press. 1964.

11- Alexander (S) : in the encyclopedia of ph. vol. I and 2.

مراجع عامة :

12- Passmore, John: Ahundred years of ph. pelguin Books, New York 1957. (The new Realistis (Alexander (s).

- Metz (Rudolf) : A Hundered years of British philosophy. New York. Macmillan. 1938.

- Bradly, F.H : Appearance and Reality .London Oxford. 1925.

- James (W) : Radical Empiricism . Longmans Green, London. 1912.

----------------- Varieties of Religious Experience London. 1902.

Spencer (Herbert) by William Henry Hudson. London.1916.

المراجع العربية :

– أ. وولف : فلسفة المحدثين والمعاصرين . ترجمة د. أبو العلا عفيفى . دار المعارف ١٩٣٦.

– د. توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق . مكتبة النهضة العربية – ط ٧ – ١٩٦٩.

– رودلف متس : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام . ترجمة . د. فؤاد زكريا جـ١، ٢ . دار النهضة العربية ١٩٦٣.

– د. زكريا إبراهيم : مشكلة الحرية . مكتبة مصر . ط ٣ – ١٩٧٢.

– ———————— : دراسات فى الفلسفة المعاصرة . مكتبة مصر . ط ١ . القاهرة ١٩٦٨.

– د. زكى نجيب محمود . برتراندرسل . دار المعارف ١٩٥٦.

– ———————— : ديفيد هيوم . دار المعارف القاهرة ١٩٥٨

– سامية عبد الرحمن : القيم الأخلاقية فى الفكر الإسلامى والفكر والمعاصر . مكتبة النهضة المصرية ط ١٩٩٢.

– ———————— : الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد . مكتبة النهضة المصرية ط ١٩٩٣.

– د. على عبد المعطى : تيارات فلسفية معاصرة دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤

– ———————— . مدخل إلى الفلسفة – دار المعرفة الجامعية ١٩٩١

- د. عزمي إسلام : جون لوك . دار المعارف ١٩٦٤.

- د. محمد فتحي الشنيطي : نظرية المعرفة . القاهرة ط ٣ . ١٩٦٢.

- د. محمود زيدان : وليم جيمس . دار المعارف ١٩٥٨.

- وليم جيمس : إرادة الاعتقاد . محمود حب الله . دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٦.

- هنترميد : الفلسفة وأنواعها ومشكلاتها . ترجمة د. فؤاد زكريا . دار النهضة المصرية ط ٢ . ١٩٧٥.

- د. يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة . دار الثقافة للطباعة والنشر . القاهرة . ١٩٨١.

- ———— : باركلى . نوابغ الفكر العربى . دار المعارف.

- ———— : أضواء على الفلسفة المعاصرة ، مكتبة القاهرة الحديثة. ط ١ ١٩٥٨.

فهرس الموضوعات

رقم الإيداع بدار الكتب
١١٣٨٨ / ١٩٩٤
I.S.B.N. 977 . 5524.11.3
مطبعة العمرانية للأوفست
٢ش يوسف عثمان العمرانية الغربية
الجيزة ت ٥٣٧٥٥٠